Orbis Biblicus et Orientalis 266

Patrick M. Michel

Le culte des pierres à Emar à l'époque hittite

Academic Press Fribourg
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.



Publié avec le soutien de la Faculté des Lettres de l'Université de Genève, de la Société académique vaudoise et de l'Académie suisse des sciences humaines et sociales.

Catalogue général sur internet:
Academic Press Fribourg: www.paulusedition.ch
Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: www.v-r.de

La mise en pages a été réalisée par les éditeurs.

ISBN: 978-3-7278-1758-8 (Academic Press Fribourg)
ISBN: 978-3-525-54391-7 (Vandenhoeck & Ruprecht)
ISSN: 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

Table des matières

Préface

Ce livre est une nouvelle version de ma thèse de doctorat soutenue le 11 février 2012 sous le titre *Le culte des pierres en Syrie du Nord et en Anatolie aux IIIe et IIe millénaires. Approche philologique et archéologique* (Département des Sciences de l'Antiquité, Université de Genève). Dans cette nouvelle version, j'ai renoncé à la partie purement archéologique et préféré intégrer, lorsque cela était possible, les éléments matériels et les résultats des fouilles à notre disposition. De plus, afin de prolonger la discussion sur le culte des pierres dans le domaine des sciences religieuses, une réflexion sur le phénomène durant l'époque classique a été ajoutée. Le présent ouvrage se concentre particulièrement sur Emar, offrant des comparaisons nécessaires avec Ebla ou Mari, mais se voulant avant tout une appréciation de la religiosité émariote sous domination hittite. Le but était avant tout de permettre une ré-évaluation de nos connaissances sur les pratiques religieuses à Emar après l'annexion de l'Aštata par les Hittites. L'ensemble des rituels traités concernent le culte des pierres et composent un corpus cohérent pouvant servir de sources pour les discussions futures. Les publications sur Emar ont été nombreuses ces deux dernières années, et il ne m'a pas été possible d'intégrer l'ensemble de ces nouvelles références dans ce livre.

La recherche qui aboutit à ce livre n'aurait pas été possible sans nombre de personnes qu'il est de mon devoir de remercier chaleureusement dans ces quelques lignes. J'aimerais d'abord remercier mon directeur, le professeur Antoine Cavigneaux, qui m'offrit la possibilité de débuter cette thèse en étant son assistant à l'Université de Genève et qui me suivit plusieurs années durant. Je tiens également à remercier le professeur Karl Reber pour avoir accepté de co-diriger cette thèse. Son soutien m'est cher.

C'est à Rome que je rencontrai Alfonso Archi. Il m'ouvrit les portes de l'hittitologie à l'Université de La Sapienza et me permit dès 2007 de travailler et d'étudier dans sa bibliothèque privée lors de chacun de mes passages à Rome. J'ai aussi eu la chance d'étudier, à l'Institut Biblique Pontifical de Rome, auprès de Padre W. Mayer. Aucune de mes recherches n'aurait pu être entreprise sans l'intervention du Révérend Père J. Dughan, ancien préfet de la bibliothèque de l'Institut Biblique Pontifical, qui me permit d'accéder à ces précieuses collections.

Mon séjour à Rome ne fut possible que grâce à la bourse qui me fut octroyée par la Fondation Ernest Boninchi et la Société Académique vaudoise. Je tiens aussi à remercier les professeurs Pierre Ducrey, Anne Bielman-Sanchèz et Philippe Mudry pour leur soutien et pour la confiance qu'ils ont tous accordés à mes recherches.

Mon séjour à Rome n'aurait pas été le même si je n'avais pas joui du statut privilégié de membre de l'Institut Suisse. Que soient remerciés son ancien directeur le professeur Christoph Riedweg, son administrateur Stephan Berger et toutes les personnes qui y travaillent et qui m'offrirent, dès 2008, la possibilité de résider à la Villa Maraini lors de mes nombreux voyages à Rome.

Je tiens aussi à souligner l'aide et l'hospitalité apportées par Mirjo Salvini et Marie-Claude Trémouille à l'*Istituto di Studi sulle Civiltà dell'Egeo e del Vicino Oriente* (Rome). Qu'Uwe Finkbeiner (Tübingen) trouve aussi dans ces quelques lignes l'expression de ma gratitude pour avoir répondu à mes nombreuses questions sur la topographie d'Emar. Je tiens aussi à remercier D. E. Fleming pour ses nombreux commentaires constructifs et le temps passé avec moi pour aborder diverses thématiques de recherche communes, Ada Taggar-Cohen (Kyoto), Maria Giovanna Biga (Rome) et Giulia Torri (Florence) pour avoir pris le temps de discuter des points essentiels de cette recherche. Je ne puis terminer sans mentionner encore mes relecteurs Julien Beck et Claude Bonzon. Leurs commentaires ont été précieux. Merci à Richard Clerc, aujourd'hui disparu, alors informaticien de la Faculté des Lettres de l'Université de Genève, pour son soutien logistique, sa patience et son efficacité. De même que Nadia Sentini soit remerciée pour les longues heures passées sur ces pages. Enfin, je tiens à remercier chaleureusement le Prof. Christoph Uehlinger pour l'intérêt qu'il porta à mes recherches et la possibilité qu'il m'offrit de publier cet ouvrage dans Orbis Biblicus et Orientalis avec l'aide de M. Bodenmann.

Last but not least, merci à ma maman sans qui rien de ce que j'ai entrepris dans mes études n'aurait été possible. Son soutien a toujours été sans faille, sa vitalité, son énergie et son attitude positive ont été pour moi un modèle.

Ruines de Hattuša

« Même hautes, les montagnes
ne suffisent à bâillonner la ville
-ni sa muraille, ni
la porte léonine :
mais ce bloc de pierre
verte, impénétrable
et lisse,
à lui seul inexplicablement
obstrue le lieu »

Sylviane Dupuis, Odes brèves, 1995

1. Introduction

1.1 Généralités

La présente recherche est née d'une réflexion sur les pratiques rituelles liées au culte des pierres dressées dans le Proche-Orient ancien et plus particulièrement à Emar. Cette thématique avait fait l'objet d'un travail préliminaire dans le cadre d'un mémoire de Licence présenté en 2006, mais qui ne comportait pas d'analyse des sources en langue hittite. Or, les pratiques lithiques avaient cours durant la même période en Syrie et en Anatolie. J.-M. Durand a montré que le culte des pierres était une réalité des Sémites de l'ouest tandis que C. Carter, M. Darga, E. Laroche puis V. Haas avaient démontré que le culte des pierres était aussi une réalité religieuse en Anatolie durant le IIe millénaire. Les nombreuses mentions de pierres dressées dans la documentation hittite soulignent l'importance que ces dernières avaient dans la vie religieuse de l'Anatolie et le goût des Hittites pour les cultes lithiques. Au XIIIe siècle, le roi hittite Tudḫaliya IV entreprit une importante réorganisation de l'ensemble des cultes et des panthéons anatoliens. Le fait le plus marquant fut le remplacement, non systématique, des pierres par des représentations thériomorphiques (sous forme d'animaux), des symboles ou des représentations anthropomorphiques. Des pierres sont cependant conservées dans de nombreux lieux, comme en attestent les rituels transcrits dans les inventaires cultuels. La question se pose alors de connaître les raisons d'une telle réorganisation et les conséquences sur les cultes.

L'objectif de cette recherche est double : donner une vision synthétique des informations à disposition concernant le culte des pierres dressées dans les sources épigraphiques d'Ebla, de Mari et d'Emar et réévaluer la nature des pratiques rituelles d'Emar à la fin du Bronze Récent. À cette époque,

l'Aštata, dont Emar était l'une des villes les plus importantes, faisait partie de l'Empire hittite. Diverses études ont été proposées concernant l'administration hittite en Syrie : Pecchioli Daddi, F., 2006 ou Yamada, M., 2006. Les conséquences religieuses de la conquête hittite ont rarement été abordées car on considérait peu ou prou que les Hittites avaient fait preuve d'une grande tolérance. Cette conception avait été contestée par D. Schwemer qui écrivait : « [Die Hethitern] so gerne zugeschriebene Haltung der religiösen Toleranz gegenüber fremden Kulten ist eine moderne Schimäre[1] ». Il nous paraissait dès lors nécessaire de reprendre ce dossier et de proposer de nouvelles bases.

Nous étudierons comment se sont développés les cultes lithiques en Syrie et en Anatolie et comment ils se présentent à Emar dans la documentation du XIII[e] siècle.

Partant du principe que l'entrée d'Aštata dans l'Empire hittite doit se lire aussi dans les textes rituels, nous analyserons les rituels d'Emar à la lumière des pratiques rituelles hittites. Nous inscrivons notre recherche dans le cadre des changements culturels mis en valeur par D. E. Fleming concernant l'écriture et les pratiques légales[2]. Fleming avait déjà consacré deux monographies sur les rituels d'Emar, sans y inclure cependant d'études des textes en langue hittite[3]. Avec cette hypothèse sous-jacente, une accumulation d'indices mettra en lumière des liens entre l'Anatolie et la Syrie.

La perspective de notre recherche est comparatiste et interdisciplinaire. Comme l'écrivait Ph. Borgeaud[4], la comparaison « peut s'effectuer à des fins diverses. Elle peut être heuristique (…) à moins qu'elle ne trouve précisément la bonne solution, auquel cas on peut parler, à juste titre, d'un parallèle. » La comparaison proposée ici entre les rituels d'Emar et les rituels hittites permet de tirer certains parallèles qui aideront à la compréhension des rites associés aux pierres dressées. Ils permettront aussi de mieux cerner la nature des liens qui se tissent dans le domaine religieux entre l'Anatolie et la Syrie. La comparaison s'opère « entre des phénomènes religieux issus de systèmes culturels étrangers les uns aux autres », mais elle tente « d'expliquer, à la lumière des contextes respectifs, la forme et la coloration que prend, en passant d'un système à l'autre, tel élément jugé semblable[5] ». L'approche comparatiste engage « les historiens des religions à penser eux-mêmes pluridisciplinaire, à aborder les faits religieux qui leur sont familiers dans une perspective nouvelle permettant de les aligner sur ceux d'autres cultures, de fixer une direction de recherche et une problématique commune[6] ». Nous proposons

---

1 Schwemer, D., 2008, « Fremde Götter in Hatti. Die hethitische Religion im Spannungsfeld von Synkretismus und Abgrenzung », Ḫattuša-Boğazköy, *CDOG* 6, p. 153.

2 Fleming, D. E., 2009, p. 27-43.

3 Fleming, D. E., 1992c et 2000.

4 Borgeaud, Ph., 1986, « Le problème du comparatisme en histoire des religions », *Revue européenne des sciences sociales*, p. 68.

5 Borgeaud, Ph., 1986, « Le problème du comparatisme en histoire des religions », *Revue européenne des sciences sociales*, p. 69.

6 Vernant, J.-P., 1976, « Religion grecque, religions antiques », Leçon inaugurale de la

donc de déceler les ressemblances entre les rituels contemporains d'Emar et de l'Anatolie hittite. L'histoire des religions comme science de l'observation a entre autre pris exemple sur la linguistique comparée « marquée par le désir de constituer une typologie, une classification. On commence à cette fin par vouloir constituer un inventaire[7] ».

La démarche entreprise impliquait la constitution d'un corpus, matière première de l'analyse ; la définition des termes employés ; l'analyse des sources et enfin la comparaison de ces dernières. Le corpus élaboré a un intérêt documentaire puisqu'il permet un survol d'une part importante de la documentation épigraphique traitant des pierres dressées. Un catalogue des sources éblaïtes est donné en annexe sous forme de tableau (avec les entrées numérotées de 1 à 45) permettant une visualisation rapide du type de documents.

La définition des termes donnée est une étape importante, clarifiant le concept de « divinité » face à celui de statue divine et le rapport homologique entre les différentes représentations du divin. La définition permet aussi d'expliquer l'emploi distinct des termes « stèle » et « bétyle » couramment employés pour nommer les pierres dressées. Enfin, nous définissons ce que représente « aniconisme » dans le cadre de cette recherche.

Les Hittites possédant un vocabulaire particulièrement élaboré pour décrire les diverses représentations divines, une étude plus approfondie de ces derniers sera proposée.

L'étude des sources épigraphiques met en lumière les liens qui se tissent entre Emar et divers sites syriens. On le voit avec l'attestation commune du terme *maš'artu* à Ebla et à Emar, et avec l'attestation des termes *pirikku* et *Zukrum* à Mari (époque amorrite) et à Emar. Le règne de Zimrî-Lîm, auquel appartient l'ensemble de la documentation mariote étudiée, est marqué, sur le plan religieux, par un besoin urgent de pierres dressées. Pour Emar, le rituel du *Zukrum* sera étudié en détail et son analyse permettra d'identifier divers rites liés aux pierres dressées : sacrifice, onction et circumambulation. Les rituels d'intronisation de l'*Entu* du dieu de l'Orage et de la prêtresse *maš'artu* viendront compléter le panorama des cultes lithiques d'Emar.

La difficulté résidait pour nous dans la particularité de la documentation, d'une part épigraphique, d'autre part archéologique. Cette documentation disparate s'étale sur un millénaire et se décline en diverses langues (Akkadien, Hittite, Hourrite, Araméen) et divers dialectes (Eblaïte, Emarite), touchant différents sites de l'Anatolie au Moyen-Euphrate. Rassembler toutes les données dans un corpus textuel et matériel cohérent a été pour nous un enjeu majeur. L'établissement du corpus épigraphique a nécessité des choix parfois arbitraires.

---

chaire d'études comparées des religions antiques, *Maspéro*, repris dans « Religions, histoires, raisons », *Petite Collection Maspéro*, 1979, p. 21.

7 Borgeaud, Ph., 1986, « Le problème du comparatisme en histoire des religions », *Revue européenne des sciences sociales*, p. 71.

Après une présentation des rituels liés au culte des pierres dressées, nous nous intéresserons à une problématique particulière : la présence hittite à Emar. Nous posons les bases d'un décor nouveau dans une Syrie sous domination hittite. Après la conquête de l'Aštata, Emar entre dans la sphère d'influence hittite. La question se pose alors de savoir si cette conquête eut des conséquences sur les cultes. Peut-on parler de cultes hittites à Emar ? Est-ce que les autochtones vénéraient les divinités du Ḫatti ? Est-ce que des pratiques rituelles nouvelles sont introduites à Emar ? Il n'est pas question d'évaluer le « taux d'influence » hittite à Emar, mais plutôt de donner un certain nombre d'indices qui permettent de reconsidérer la nature des cultes à Emar au XIII[e] siècle. Cette recherche propose de rouvrir le dossier des rituels d'Emar à la lumière des pratiques rituelles hittites en inscrivant ces derniers dans le contexte historico-politique de l'époque. Au final, on devrait trouver les premiers éléments nécessaires pour répondre à la question posée par D. Prechel[8] : « Rituels hittites à Emar ? ». Le rôle des « devins » sera aussi souligné d'autant que tous les textes de notre corpus (à l'exception de quelques inventaires et de Emar 26) proviennent de leur « maison ».

La pose de ce nouveau décor implique aussi de donner le contexte politique de l'Empire hittite contemporain, en particulier concernant les activités du roi Tudḫaliya IV. Ceci amènera le lecteur au cœur de la religion hittite, traversant divers textes d'inventaires de culte et rituels. Nous prendrons en considération les diverses facettes de la politique religieuse du roi hittite : le mode opératoire, l'environnement des cultes lithiques et l'étendue géographique.

Après un important exposé des sources épigraphiques, tant akkadiennes qu'hittites, nous tenterons de tirer des parallèles pertinents. Nous dresserons l'inventaire de parallèles structurels et cultuels entre le *Zukrum* et divers rituels hittites. Mais il sera nécessaire de chercher au-delà des rituels lithiques pour comprendre la nature des liens entre les pratiques rituelles hittites et celles syriennes. La question des « rituels anatoliens » à Emar sera reprise et des preuves indirectes, non encore prises en considération, seront fournies pour étayer notre propos. Nous nous pencherons sur le rite très particulier de combustion des offrandes (*ambaššu*) qui offre un exemple particulièrement intéressant des relations qui existaient alors entre la Syrie et l'Anatolie par le biais du Kizzuwatna. Cette recherche, dont le spectre chronologique s'étend du III[e] au I[er] millénaire, insiste donc particulièrement sur l'étude des pierres dressées dans la religion syrienne et hittite ; elle appréhende la signification de l'élément minéral aniconique ; elle définit les rites associés aux pierres, et permet enfin une comparaison des pratiques anatoliennes et syriennes à Emar.

Nous aimerions participer, à notre façon, aux recherches actuelles sur les religions de la Mésopotamie et du Proche-Orient ancien et plus précisément sur le culte des pierres dressées. Certaines analyses pourraient être invali-

8 Prechel, D., 2008, p. 243-252.

dées, cependant notre recherche permet la mise en perspective de nombreuses sources pour reconsidérer la nature des rituels à Emar au Bronze Récent.

1.2 Historiographie de la recherche

Emar

D. Arnaud fut le premier à éditer la documentation émariote entre 1985 et 1987. Sous le nom *Recherches au Pays d'Aštata Emar* VI, la publication est composée de quatre volumes répartis en deux tomes, 1 et 2 concernant les textes sumériens et akkadiens, avec planches (tome 3) et un tome pour les textes de la bibliothèque en transcription et traduction (tome 4). D. Arnaud a analysé ces textes avec des étudiants durant de nombreuses années et ses remarques parues dans la *V*e *section de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes* ont ouvert de nouvelles pistes de réflexion. M. Dietrich avait de son côté repris le rituel d'intronisation de l'*Entu* en étudiant dans son ensemble le corpus des textes religieux d'Emar[9]. Cette étude sera complétée par D. E. Fleming en 1992[10]. Dietrich avait également, avec ses collègues W. Mayer et O. Loretz, travaillé sur l'occurrence du terme *sikkānu* dans la documentation syrienne[11]. Cette étude a été une étape essentielle dans la présente recherche et l'occasion de mesurer l'étendue du corpus à considérer. Plus récemment (2000) D. E. Fleming publia *Time at Emar*, un outil incontournable pour celui qui s'intéresse aux rituels d'Emar. Il a notamment republié intégralement le texte du *Zukrum* en s'intéressant particulièrement au calendrier religieux de la ville. Il reprend, corrige et complète ainsi l'édition de D. Arnaud. Un volume récent mérite aussi une attention particulière, il s'agit des actes du colloque de Constance publiés en 2008 dans la collection *AOAT* (349) : *The City of Emar among the Late Bronze Age Empires. History, Landscape, and Society, Proceedings of the Konstanz Emar Conference 25-26.04.2006*. Ce volume fait l'état de la recherche et tente de répondre au mieux aux divers problèmes liés à la chronologie des textes d'Emar, par exemple.

Le culte des pierres dressées en Syrie

J.-M. Durand s'est depuis longtemps intéressé au culte des pierres. Il a consacré l'année 2002-2003, au Collège de France, à l'étude des croyances religieuses de la société bédouine syrienne à l'époque amorrite en étudiant la question très débattue du culte des pierres. Il a, de plus, publié un volume de *Florilegium Marianum* (VIII, 2005) sur la question du *Culte des pierres et les monuments commémoratifs en Syrie amorrite*. Si les recherches de J.-M. Durand sont très complètes en ce qui concerne la documentation de Mari, elles ne traitent que marginalement d'Emar et du monde hittite. Les fouilles et recherches archéologiques du site d'Emar, particulièrement sur

---

9 Dietrich, M., 1989, p. 47-100.
10 Fleming, D. E., 1992c.
11 Dietrich, M., Loretz, O., Mayer, W., 1989, p. 133-139.

l'esplanade des temples, menée sous la direction de U. Finkbeiner a également permis une meilleure compréhension de l'histoire du site. Concernant Mari, les publications des fouilles par A. Parrot d'abord, J.-C. Margueron ensuite, et désormais P. Butterlin sont indispensables pour comprendre l'urbanisme de la « métropole » euphratéenne. Mentionnons encore les diverses publications de C. Castel sur le site de El-Rawda qui permettent de contextualiser le culte des pierres en Syrie de façon plus large et plus complète. Un colloque à Amman en 2008 a permis à divers archéologues et spécialistes de la question de donner une synthèse des connaissances sur le culte des pierres en Syrie et dans la péninsule arabique. Les actes ont été publiés sous le titre *Pierres levées, stèles anthropomorphes et dolmens/Standing stones, anthropomorphic stelae and dolmens* (2011).

Anatolie

E. Laroche fut le premier à avoir constitué un *Catalogue des textes hittites* (CTH). Publié en 1971, ce catalogue tentait une première classification systématique du matériel épigraphique hittite. Ce sont principalement les textes 501 à 530 (inventaires de culte) qui ont fait l'objet d'une attention particulière puisque ces textes mentionnent ville après ville les chapelles où se trouvaient des pierres dressées (*ḫuwaši*), les fêtes ainsi que les soins apportés à ces *ḫuwaši*. H. G. Güterbock s'intéressa déjà en 1930 aux « réformes » de Tudḫaliya IV. En 1943, l'étude de C.-G. von Brandenstein « Bildbeschreibungen », étudiait particulièrement les représentations divines, et souligna le rôle primordial du roi. Dans son ouvrage *Kleinasien* (1957), A. Goetze étudia la religion des Hittites et reprit le problème de la réorganisation des cultes sous le règne de Tudḫaliya IV. Cette réorganisation des cultes fut le sujet de la thèse non publiée de C. Carter (Ph.D. à Chicago 1962) ; l'année suivante L. Rost traita l'ensemble du corpus concernant les statues de culte, élargissant ainsi la recherche de C.-G. von Brandenstein. Mais M. Darga avait également souligné en 1969 l'importance de cette documentation pour l'étude des pierres dressées. A. Archi publia de nombreux articles sur divers aspects des rituels hittites et en particulier sur les fêtes de printemps et d'automne (1973). Plus récemment, les inventaires de culte furent l'objet de la thèse de J. Hazenbos (*The Organization of the Anatolian local Cults during the thirteenth Century B.C.*, 2003).

Les études comparatistes ne sont pas nouvelles. La comparaison des rituels hittites avec ce que l'on connaît du monde biblique ou des rituels de Mari et d'Emar a fait l'objet d'un article d'A. Taggar-Cohen « Violence at the Birth of Religion » qui compare principalement certains actes cultuels de Moïse (Exode 19-40) avec la documentation épigraphique d'Emar et de l'Anatolie hittite. À la fin de son article intitulé « Sacrifices et rituels à Mari et dans la Bible », B. Lafont appelait de ses vœux une étude comparative entre les rituels de Mari, d'Emar et d'Ugarit[12].

---

[12] Lafont, B., 1999.

Iconisme, aniconisme
Le problème de la représentation de la divinité a depuis longtemps intéressé les historiens des religions. Des questions sur les origines de l'aniconisme à l'expansion des crises iconoclastes, en passant par la sacralisation des supports de cultes, ces interrogations ont toujours été au cœur des débats sur les religions de l'Orient ancien.

En 2005, B. J. Collins publiait un article dans un collectif sur les images de culte et les représentations divines sous le titre « A Statue for the Deity : Cult Images in Hittite Anatolia ». Elle reprenait l'ensemble de la question des représentations divines en Anatolie à l'époque hittite. Les recherches de T. N. D. Mettinger (1995) sont incontournables pour qui s'intéresse aux figurations et aux images de divinités dans le Proche-Orient ancien. L'ouvrage édité par K. van der Toorn (1997), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, est un complément et une suite intéressante aux recherches de T. N. D. Mettinger, qui participa lui-même à la rédaction d'un chapitre sur l'aniconisme en Israël. En ce qui concerne la question de la représentation divine en Mésopotamie, nous pouvons citer les recherches de W. G. Lambert (1990), « Ancient Mesopotamian Gods : Superstition, Philosophy, Theology[13] » qui montre comment la notion de divinité s'est peu à peu étendue du dieu à son équipement ou son temple. Pour une étude extensive sur le sujet et un traitement de la question qui touche aussi bien le monde biblique que la Mésopotamie, il faut citer le travail de T. Ornan[14]. Dans sa monographie *The Triumph of the Symbol : Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban*, l'auteure montre comment du second au premier millénaire avant notre ère, les représentations deviennent de moins en moins anthropomorphiques. Ce changement progressif en Mésopotamie serait à l'origine de l'interdit biblique au sujet de l'image. Mentionnons encore le volume collectif *What's a God* (2009), édité par B. N. Porter qui montre à quel point la question de la figuration des divinités est encore d'actualité. La fin du volume reprend en substance les discussions entre les différents auteurs, permettant au lecteur de participer au débat et de réfléchir aux questions à l'origine de ce volume.

1.3 Le corpus

Le choix du corpus
Ce corpus ne peut prétendre à l'exhaustivité. La finalité de ce dernier étant de traiter d'un ensemble choisi de sources cohérentes, tous les textes étudiés

[13] Lambert, W. G., 1990, « Ancient Mesopotamian Gods : Superstition, Philosophy, Theology », *Revue de l'histoire des religions* 207/2, p. 115-130.
[14] Ornan, T., 2005, *The Triumph of the Symbol : Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban*, *OBO* 213, Fribourg, Academic Press/Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht.

dans cette recherche ont en commun la mention de pierres dressées[15]. Il s'agit de réunir au sein d'une seule étude, des textes d'Ebla, de Mari, d'Emar et des textes anatoliens choisis qui mentionnent de telles pierres.

Documentation éblaïte (voir annexes, p. 275 sq.)
La majorité des attestations de pierres dressées (na-rú) à Ebla provient des textes administratifs et de certains textes mu-DU qui enregistraient diverses livraisons, comme A. Archi l'a démontré dans son article sur le sujet[16]. Le contexte est toujours le même : le roi, les ministres et certaines personnalités reçoivent des cadeaux à l' « occasion de la fête (HÚL) de leur stèle (na-rú-sù) » ou alors, suivant les textes mu-DU, le roi, les ministres et certaines personnalités font des cadeaux à l'« occasion de la fête de la stèle de X ». Le formulaire varie parfois comme nous le verrons ci-dessous.

On compte aussi une liste bilingue particulièrement intéressante provenant de l'archive L.2769 (MEE 4, p. 216 : 166a, 166b, et p. 300 : 899). Cette dernière atteste l'équivalence entre « na-rú » et « NA4-NA4 / *zi-ga-na-tim* », d'une part et entre « na-rú » et « *maš'artu* », d'autre part.

La nature de ces textes ne nous permet pas de comprendre exactement quels types de rituels, quels types de cultes sont en lien avec les offrandes faites au « na-rú », ni à quelle occasion on élevait ces pierres. Toute interprétation est donc très hypothétique et nous sommes encore loin de pouvoir comprendre de quoi il s'agit véritablement.

L'équivalence posée entre na-rú et *maš'artu* ne nous permet que difficilement de préciser les notions que nous nous proposons d'étudier, puisque le terme *maš'artu* est rare dans la documentation d'Ebla. Comme l'avaient remarqué F. D'Agostino et S. Seminara, ce mot est identique à celui désignant une prêtresse connue des textes d'Emar[17]. Ces derniers énoncent comme hypothèse que le terme na-rú pouvait, dans certains cas, être l'équivalent de « prêtresse » plutôt que de « stèle ». Nous avions émis l'hypothèse que la stèle en gypse provenant du temple dit de Ninḫursag de Mari était une stèle *maš'artu*, avatar de la prêtresse placée comme un orant devant sa déesse[18].

Textes akkadiens (Mari, Emar)
Concernant Mari, les sources étudiées se composent principalement de documents épistolaires ; la documentation de l'époque de Zimrî-Lîm sera la principale source d'information au sujet de l'emploi des pierres dressées dans les cultes à Mari durant l'époque amorrite. Il n'y a pas de mention de telles pierres dans le rituel d'Ištar tel qu'il est rédigé à l'époque de Samsî-Addu, or

---

15 L'emploi de termes spécifiques fait l'objet d'un commentaire approfondi aux p. 17 sq.
16 Archi, A., 1998b, p. 15-24.
17 D'Agostino, F. & Seminara, S. 1997, p. 1-20.
18 Michel, P., 2011, « De deux pierres dressées à Mari au IIIe millénaire. Attestations archéologiques et pratiques religieuses », *Pierres levées, stèles anthropomorphes et dolmens/ Standing stones, anthropomorphic stelae and dolmens*, BAR International Series 2317, p. 102-112.

Zimrî-Lîm en réclame pour ce même rituel[19]. Tous les documents mentionnés (A. 652, A. 1957, A. 1489, A. 740, A. 7014, A. 859) ont déjà fait l'objet d'une étude de J.-M. Durand, à laquelle nous nous référerons[20].

Les textes provenant d'Emar ont été retrouvés dans les Archives de la maison du devin (M_1 = ARNAUD, D., 1987). Ils remontent pour l'ensemble à la seconde moitié du XIIIe siècle. Il s'agit des grands rituels publics de la ville : le *Zukrum* (Emar 375 et Emar 373), les deux rituels d'intronisation pour la EREŠ.DINGIR/*Entu* (Emar 369) et la *maš'artu* (Emar 370). Nous nous intéresserons également aux rituels mensuels que sont les textes Emar 463, Emar 452, sans oublier Emar 446 qui donne les rituels à accomplir pour six mois et le *kissu* (Emar 388).

C'est un lot de textes très intéressants pour le Proche-Orient sémitique où ce genre est très rare. Rédigés dans un babylonien clair et précis, attestés souvent par plusieurs manuscrits parallèles, ces textes sont d'une importance fondamentale pour appréhender la religion de la Syrie euphratéenne. D. Arnaud[21] estime que l'idée, la pratique de la mise par écrit de tels documents est à mettre au crédit des Anatoliens chez lesquels ce type de textes est bien connu.

Dans notre approche comparatiste avec les rituels hittites, nous étudierons également les textes appelés usuellement « rituels anatoliens[22] » : ETBLM 31, Emar 471 et Emar 472.

Une lettre acéphale (Emar 271) nous intéressera particulièrement dans cette problématique. Dans la même démarche, nous analyserons des éléments structurels des textes d'inventaires provenant d'Emar (Emar 260, 261, 264) afin de les comparer aux textes d'inventaires connus de l'Anatolie hittite.

---

19 D'après DURAND, J.-M., 2005, les textes rituels conservés à Mari remontent au règne de Samsî-Addu, et il faut, à ce sujet, souligner l'absence de toute mention de pierres dressées dans la version éponymale (Samsî-Addu) du rituel d'Ištar, tandis qu'ils seront très bien attestés sous Zimrî-Lîm. La conduite religieuse de cette famille originaire d'une partie du pays d'Akkad (urbanisé) devait être bien différente de celle des bensim'alites, bédouins dont est issu Zimrî-Lîm qui succède au fils de Samsî-Addu, Yasmah-Addu. Il s'agit peut-être d'une différence qui oppose le monde rural au monde urbain, l'opposition de deux traditions religieuses différentes ? La question reste ouverte.

20 DURAND, J.-M., 2005.

21 ARNAUD, D., 1980, p. 379.

22 LAROCHE, E., 1988, p. 111-117 notait au sujet de ces derniers :

1. La rédaction du rituel émariote est *in extenso* en langue akkadienne, plus précisément dans le dialecte babylonien de Syrie ;
2. le sujet du rituel relève de la théologie anatolienne, que les innombrables tablettes de Bağazköy nous ont depuis longtemps appris à manier ;
3. la langue primitive dans laquelle cette composition a été, probablement, établie, est le hittite impérial (ou le louvite ?), dont nous retrouvons la trace, traduit dans la langue de l'Aštata, pays d'Emar, au 14e /13e s. av. J.-C., hors des frontières de l'Empire proprement dit ;
4. on doit imaginer la rédaction d'un rituel analogue à tant d'autres liturgies, mais le prototype en est perdu, ou bien il n'a pas encore été repéré dans les décombres de la capitale hittite.

Textes hittites
Les textes hittites se répartissent en deux catégories:

– Les inventaires[23]: CTH 505, CTH 506, CTH 509, CTH 511, CTH 519, CTH 522, CTH 525,
– Les rituels: CTH 627 (KI.LAM), CTH 594 (AN.TAḪ.ŠUM) et CTH 404 (*Maštigga*).

Nous nous intéresserons aussi aux rituels de diverses villes hittites, connus principalement des inventaires retrouvés dans la capitale, mais parfois aussi dans ces villes, comme à Kuşaklı (KuT 19, KuT 6). Les rituels kizzuwatnéens seront également abordés avec les cultes d'Išḫara (CTH 641) et la fête d'(H)išuwa. D'autres centres sont importants dans la discussion sur le culte des pierres en Anatolie: Nérik (CTH 510) et Karaḫna par exemple. Un texte topographique, décrivant diverses installations cultuelles autour de Šaššuna (Bo 2004/1), récemment édité, sera des plus intéressants dans notre discussion sur la nature du *ḫuwaši* hittite. Quelques remarques s'imposent sur la nature des sources hittites étudiées. Les inventaires de culte étaient conservés à Ḫattuša[24]. Rédigés sur la demande du roi Tudḫaliya IV au XIII[e] siècle avant notre ère, ils mentionnaient et décrivaient les statues, les symboles, les temples, les fêtes et les rituels ainsi que les régimes d'offrandes. Tous ces textes d'inventaires furent catalogués par E. Laroche dans son *Catalogue des Textes Hittites* (CTH[25]) en 1971 sous les numéros 501 à 530, dont il faut désormais exclure CTH 504 et CTH 523[26]. Si ces textes concernent des thématiques très différentes, ils concernent cependant en majorité deux fêtes, celle de l'automne et celle du printemps[27]. Il est intéressant de mentionner que ces fêtes saisonnières ne concernaient pas uniquement le dieu de l'Orage, mais tout un ensemble de divinités, de montagnes et de sources divinisées.

La description des fêtes religieuses contenue dans les inventaires suit toujours le même schéma[28]: après quelques remarques préliminaires qui identifient la fête dont il est question, on apprend que la divinité, après une série d'ablutions, est amenée à la pierre. Puis on sacrifie des animaux. Ces

---

23 Un choix de textes représentatifs a été opéré. Le corpus des inventaires de culte est trop important et répétitif pour faire l'objet d'une étude exhaustive. De plus, diverses études ont déjà été conduites sur ce type de textes (voir par exemple Hazenbos, J., 2003).

24 Sur la totalité des inventaires de culte, Hout (van den), Th. P. J., 2006, p. 89 notait que 94 inventaires provenaient du Haus am Hang et 128 du Temple 1. Ils datent pour la plupart de l'époque de Tudḫaliya IV, ce qui indique que le Temple 1 servait encore de centre religieux important. Et de préciser p. 89 «both temple and palace in Hattuša kept account of the cult: the palace as instigator of cultic measures and the temple as part of the system that profited from them … Texts from both HaH and StT1 sites mention Tutḫaliya IV explicitly, there is no apparent distinction».

25 Laroche, E., 1971a.

26 Hazenbos, J., 2003, p. 1, note 1.

27 Archi, A., 1973, p. 10.

28 Concernant ces commentaires typologiques, nous nous référons à la thèse non publiée de Carter, C., 1962, p. 9 et suivantes.

deux éléments (procession, sacrifices) apparaissent toujours dans cet ordre. On dépose ensuite la viande sur la table (autel) ou devant la pierre dressée; on rompt du pain ; on remplit les rhytons et on fait des libations de bière. L'inventaire donne ensuite, toujours dans l'ordre, tous les éléments dont on a besoin : le grain, le grain dur, les liquides et la vaisselle. On assiste parfois à un divertissement (course, mime) lors du rituel, avant la procession finale qui ramène la divinité dans son temple en ville.

Ce type d'inventaires de culte est différent des textes rituels festifs (EZEN) qui décrivent, eux, les rituels liés à une fête particulière ; la majorité des textes ne mentionnant qu'une seule fête là où les inventaires peuvent en mentionner plusieurs pour la même saison. Les colophons donnent un rapide résumé du contenu de la tablette du rituel.

La nature de deux types de textes est donc différente, d'autant que les textes d'inventaires s'intéressent particulièrement aux fêtes de printemps et d'automne. Ils s'efforcent de répertorier tous les éléments de la cérémonie alors que le texte rituel se concentre sur certains éléments du rituel qui étaient plus significatifs. La difficulté réside dans l'identification des sanctuaires pétrés périphériques cités dans les textes et leur localisation dans la géographie anatolienne[29]. Tous datant du règne de Tudḫaliya IV, certains concernent le nord de l'Anatolie (comme c'est peut-être le cas avec Šallunatašši KUB XVII 35, col IV. l. 17) ou l'ouest avec Aššaradda (KBo II 1, col. II, l. 40), Wattarwa (col.II, l. 21, 25) et Šuwara (col. I, l. 32, 37, col. III, l. 26, 34 et col. IV, l. 17)[30].

Ces textes restent la meilleure source d'informations sur le culte des pierres. Ils donnent une liste précise des sanctuaires et des villes où se trouvaient ces pierres dressées et expliquent en quoi consistaient les fêtes saisonnières et les offrandes. Ils mentionnent également la forme ancienne et la forme nouvelle de la représentation divine et donnent parfois le nom du prêtre désigné pour le culte. Ils livrent au final une image très concrète de ce type de culte. Les rituels majeurs traités soulignent également l'importance de telles pierres et le rôle du roi dans des rituels parfois très anciens.

1.4 Qu'est-ce que le culte des pierres ?

Il ne s'agit évidemment pas du culte de la pierre, mais bien du culte de ce que « représente » la pierre, ou plutôt de ce que la pierre matérialise.

Des pierres étaient levées pour diverses raisons. Ainsi, les fonctions des pierres dressées sont diverses. Certaines servaient à la délimitation d'un territoire comme marqueur de frontière ou borne, d'autres étaient com-

---

[29] Pour une idée sur l'aire géographique concernée par la réorganisation du roi Tudḫaliya IV voir Houwink ten Cate, Ph. H. J., 1992, p. 139-140 et Hazenbos, J., 2003, p. 191-199.

[30] Au sujet des inventaires de culte voir Archi, A., 1973, p. 7 et Hazenbos, J., 2003, p. 11-14.

mémoratives avec ou sans connexion avec le monde funéraire. Il est des pierres qui étaient directement liées aux sépultures (marqueurs de la présence humaine), tandis que d'autres avaient clairement une fonction religieuse et cultuelle. Il est donc important de distinguer les pierres dressées faisant partie d'alignements liés à des *tumuli* comme celui de Tell Chuera et les monolithes isolés retrouvés dans les temples d'Ebla ou de Mari. Dans l'étude qui nous intéresse, nous ne traiterons que des pierres dressées dans un contexte religieux et cultuel.

Ces pierres existaient dans les temples urbains aussi bien que dans des sanctuaires en plein air. Dans les divers rituels étudiés, les pierres dressées sont majoritairement mises en contexte en dehors des murs des villes, mais certaines sources prouvent que de telles pierres existaient aussi dans les temples, élément confirmé par divers fouilles archéologiques que nous mentionnerons ci-dessous.

L'élément minéral est avant tout la garantie de la pérennité du support divin. La permanence des pierres levées est un élément fondateur de ce type de culte. Un autre aspect des cultes lithiques est particulièrement important lorsqu'on parle de culte aniconique[31], à savoir de la vénération d'un bloc brut dressé : l'*achiropitisme*. Contrairement à une statue de culte, la pierre est un produit de la nature, une résurgence de la Terre ; sans intervention humaine, elle s'oppose à la statue divine.

La fabrication d'une statue de culte se heurtait à nombre de contradictions théologiques, dont les Anciens étaient conscients. Comment faire passer dans le domaine divin, un objet façonné de mains humaines ?

Fabriquer une image revient à imiter le caractère sacré et parfois terrifiant du divin. Mais peut-on fabriquer l'étrange, le mystère du divin ? Le divin est-il finalement représentable ?

Quelle est la valeur d'une image faite de main d'homme ? Un rituel complexe était nécessaire pour insuffler le divin dans l'œuvre crée. Cette démarche se retrouve brillement illustrée dans le rituel du *mīs pî* (lavage de la bouche). Ce rituel mésopotamien (dont on connaît la version tardive) consistait à rendre divine l'œuvre humaine à la fin de sa fabrication. On insufflait en quelque sorte l'essence divine à la statue et on coupait symboliquement les mains de l'artisan, rompant ainsi tout lien entre la création et le monde des humains. La lettre apocryphe de Jérémie, qui remonte au IIe ou au IIIe siècle avant notre ère, mentionne également cette problématique. Elle met en évidence la différence flagrante qui oppose une œuvre faite de main d'homme et l'œuvre divine de Dieu[32].

---

31 Certaines pierres dressées hittites comportaient cependant des inscriptions. Ce détail ne modifie en rien le fait que la pierre est considérée comme un bloc unique, non construit de main d'homme.

32 Walker, C. & Dick, M. B., 1998, « The induction of the image in ancient Mesopotamian : The *Mīs Pî* ritual. » *Born in Heaven, made on Earth : the Making of the Cult Image in the Ancient Near East*, Winona Lake, p. 55-122.

> « Tous ensemble, ils sont stupides et insensés. Leur science n'est que vanité! C'est du bois. On apporte de Tarsis des lames d'argent et d'Uphaz de l'or. L'ouvrier et la main de l'orfèvre les mettent en œuvre. Les vêtements de ces dieux sont d'étoffes teintes en bleu et en pourpre. Tous sont l'ouvrage d'habiles artisans. Mais l'Eternel est Dieu en vérité, Il est un Dieu vivant et un roi éternel. La terre tremble devant sa colère et les nations ne supportent pas sa fureur. » *Ep. de Jérémie* 10.8-10.10.

Ainsi se pose le problème de la valeur théologique de l'œuvre non achiropite. Les cultes lithiques doivent ainsi répondre à un besoin auquel les cultes anthropomorphes ne peuvent, eux, pas répondre. Pourquoi l'homme a-t-il recours à l'anthropomorphisation ? Pour répondre à cette question, nous devons garder à l'esprit que l'homme, *logos*, est au centre du monde, il se voit du moins comme tel. De ce fait, il crée des images humaines qu'il fixe dans le temps et dans l'espace afin d'organiser le sacré. Saint Jean Damascène, avant le VIIe concile de Nicée en 787, disait, à propos des icônes et du problème de l'anthropomorphisation que « les icônes sont le visible de ce qui est invisible et qui n'a pas d'image, mais qui est corporellement représenté à cause de la faiblesse de compréhension » et d'ajouter plus loin que l'homme est en effet incapable « de contempler l'incorporel sans des images qui correspondent à nous[33] ».

L'anthropomorphisation présente certaines limites et c'est une réponse théologique qu'il convient d'apporter pour comprendre ce mécanisme.

La statue anthropomorphe, dont on reconnaît le caractère artisanal, ne peut pas manifester la divinité comme le fait un élément produit par la nature. Une fois la statue divine créée, et une fois le « divin » insufflé, cette dernière se rendait périodiquement en procession dans des sanctuaires de plein air où se dressaient des pierres. On interprète ces processions comme étant le déplacement saisonnier de la représentation divine artisanale vers le lieu originel de son culte. Il était nécessaire de retourner périodiquement à « l'endroit générateur de son culte » pour un rituel de « réintégration ». La statue se rend ainsi vers l'achiropite, ayant elle seule la force vivifiante et l'essence originelle de la divinité. Le débat ne porte finalement pas sur la question d'iconisme ou d'aniconisme mais doit être posée en termes théologiques. Quelle représentation peut être plus près du divin que celle qui n'a subit aucune intervention de l'homme ?

L'anthropomorphisme est plus accessible et plus logique pour l'homme qui réfléchit en terme humain dans un monde où il se conçoit comme étant le centre, cependant, les rituels étudiés montrent les limites d'une telle conception et la conscience que les Anciens avaient eux-mêmes de cette limite. La matière ouvragée ne fait que recevoir la divinité, comme l'atteste le rituel du *mīs pî*[34] ; elle lui donne lieu. Elle-même en revanche ne peut pas être la

---

33 Boulgakov, S., 1996, *L'icône et sa vénération*, Lausanne, l'Age d'Homme, p. 24.

34 Berlejung, A., 1997, « Washing the mouth : the consecration of divine images in Mesopotamia », K. Van der Toorn (éd.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and*

divinité, elle reste un lieu de sa manifestation. C'est ce que notait I. J. Winter dans un article intitulé « Idols of the King : Royal Images as Recipients of Ritual Action in Ancient Mesopotamia » :

> « la forme matérielle (d'une statue) était animée, la représentation ne remplaçant pas, mais manifestant la présence du sujet représenté. L'image avait alors le pouvoir de parler, de voir et d'agir aux travers de divers moyens culturellement définis[35]. »

Cette conscience amena aussi la présence de pierres dressées à l'intérieur des temples des villes. Le culte aniconique de la pierre n'était pas exclusivement réservé aux populations nomades, au contraire, la pérennité et le langage théologique de la pierre s'étaient invités dans les sanctuaires urbains aux côtés des statues anthropomorphes. Elles siégeaient côté à côte dans un dialogue entre l'image et le non figuré, entre le périssable et l'immanent.

La rencontre de la statue de culte avec sa pierre dressée (akk. *sikkānum*, hitt. *ḫuwaši-*) avait trouvé son explication dans l'article de A. Archi sur la réintégration rituelle (1973). En effet, la statue avait périodiquement besoin (au printemps et à l'automne) de sortir de son temple pour rejoindre son avatar ou hypostase achiropite dans la nature. Cette démarche permettait à la statue fabriquée de mains d'homme de se régénérer aux sources même de l'essence divine : montagne, falaise, source, clairière, forêt.

Ces rituels se composaient d'une procession qui conduisait la statue du dieu au sanctuaire dans la nature, près d'un arbre, d'une source ou sur une montagne. Dès lors on faisait des offrandes. Pour accompagner les célébrations, les textes mentionnent des chants ou des joutes pour divertir les dieux. Des offrandes particulières pouvaient être faites sous forme brûlées, mais on relève aussi des onctions de pierres avec de l'huile et parfois aussi du sang. Le culte des pierres est donc un ensemble de rites (SISKUR) variés particulièrement complexe.

La nature des paysages syriens n'est en rien comparable à ceux de l'Anatolie. En Syrie, la tradition des pierres dressées remonte au Néolithique. Elle s'est largement diffusée dans les régions occidentales du Proche-Orient jusqu'à l'avènement de l'Islam. Les trouvailles archéologiques peuvent rapidement être citées :

Mari. Un monolithe (M2800) découvert par A. Parrot dans la cour 12 du temple de Ninni-Zaza. Ce monolithe de basalte mesure 1,5 m de hauteur pour 35 cm de diamètre, remontant probablement au Dynastique Archaïque III (2300 av. J.-C.). La campagne de fouille 2007 a permis la mise au jour de deux pierres, dont l'une était vraisemblablement sacrée car elle avait été taillée et polie (objet N° IV J 2 NO 22). Le contexte de la découverte ne permet pas d'interprétation puisque la pierre a été découverte en calage de tombes

---

the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East, Leuven, p. 45-72.

35 *Journal of Ritual Studies* 6, p. 17.

dans les fondations *Šakkanakkû* au nord-est du massif rouge[36]. Le monolithe est en calcaire, de section ovale avec une base inférieure applanie. Brisé au sommet, il mesure 46 cm de haut (60 cm à l'origine ?) pour une largeur maximale de 18 cm. Son poids est d'environ 8 kg. (fig. 1)

Tell Al Rawda[37]. Une pierre en calcaire de 3,2 m de haut, large de 0,50 cm et épaisse de 0,22 à 0,24 cm avait été érigée, puis un sanctuaire circulaire à ciel ouvert (espace E112 : diamètre intérieur 3,70 m) avait été construit autour. La pierre a été retrouvée en trois morceaux sur le sol, mais elle était originellement encastrée dans le mur d'une petite niche aménagée à cet effet, et calée par deux blocs de pierres. Selon C. Castel, la découverte de la pierre *in situ* permet d'énoncer l'hypothèse d'un abandon du culte au moment où la ville fut désertée vers la fin du IIIe millénaire.

Tell Bazi. Ce site du nord de la Syrie a fourni une pierre lors des fouilles de 2007. Mesurant environ 1m de haut pour un diamètre d'environ 0,5 m, la pierre est en calcaire local et remonterait au Bronze Récent, son caractère sacré est confirmé par sa découverte devant un autel[38].

Tell Mardikh (Ebla). Deux pierres ont été trouvées dans l'angle sud-ouest de la cella du temple N (nord-est de l'acropole) dans la ville basse. P. Matthiae attribue le temple au niveau Mardikh IIIA-B (*ca*. 2000 et 1600 av. J.-C.)[39].

Sur la pente ouest de l'acropole, deux autres pierres ont été retrouvées sur le sol de la *cella* du temple *in antis* D, dans un niveau qui correspond à la phase finale du bâtiment. Le fouilleur attribue le temple D au niveau Mardikh IIIA (*ca*. 2000 et 1800 av. J.-C.)[40]. La première pierre mesure 1,20 m × 0,42 m pour une épaisseur de 0,30 m et la seconde 1,03 m × 0,45 m pour une épaisseur de 0,23 m. Une table d'offrandes en basalte creusée de deux petites cavités a été retrouvée à proximité de ces pierres avec un bassin en calcaire à double vasques[41].

Dans les deux temples, les pierres sont en basalte à peine équarris.

---

36 Communication personnelle de P. Butterlin, directeur des fouilles de Mari.

37 Castel C. & Awad N., 2006, « Quatrième mission archéologique franco-syrienne dans la micro-région d'al-Rawda (Syrie intérieure) : la campagne de 2005 », *Orient-Express, Notes et nouvelles d'archéologie orientale*, 2006/1, p. 7-14, voir aussi Castel, C., 2011, « Al-Rawda et le culte des pierres dressées en Syrie à l'âge du Bronze », *Pierres levées, stèles anthropomorphes et dolmens / Standing stones, anthropomorphic stelae and dolmens*, BAR International Series 2317, p. 69-88.

38 Nous remercions chaleureusement C. Castel de nous avoir communiqué les informations de B. Einwag.

39 Matthiae, P., 1997, « Ebla and Syria in the Middle Bronze Age », *E. D. Oren (éd.), The Hyksos : New Historical and Archaeological Perspectives*, Philadelphia, University of Pennsylvania, p. 387.

40 Matthiae, P., 1977, *Ebla. Un impero ritrovato*, p. 130-131, 138 et tables 64-65, 68-69, voir aussi *Akkadica* 101, 1997, p. 1-29.

41 Matthiae, P., 1979, *Ebla in the Period of the Amorite Dynasties and the Dynasty of Akkad; Recent Archaeological Discoveries at Tell Mardikh*, Malibu, CA : Undena Publications (biblio MOM), p. VII.

Enfin, on notera la découverte d'une autre pierre en basalte au-dessus de l'hypogée G4, dans la partie nord du Palais G. Ce monument était érigé au milieu d'un cercle de pierres semble t-il, dans un contexte perturbé. Il s'agit d'une pierre en forme de cône allongé, irrégulière, que les fouilleurs proposent de dater de l'époque amorrite[42].

Tell Munbaqa (Ekalte). La découverte d'une pierre sur ce site en 2004 est particulièrement importante du fait que les sources épigraphiques du Bronze Récent en faisaient référence[43]. Elle a été retrouvée dans le *Steinbau* 4 (temple *in antis*) situé immédiatement au nord-ouest de la porte Nord de la ville (carrés de fouille 35, 36, 37). Ce temple devait être le sanctuaire principal de la ville, malgré ses proportions plutôt modestes (env. 25 m × 10 m) par rapport aux autres temples découverts sur le site. D'après les textes cunéiformes retrouvés sur le site, la déesse tutélaire du temple pourrait être Bahlaka. Longtemps en usage, il est attribué aux niveaux II-I G4 et II-I G3 de Munbaqa soit datable du Bronze Récent (XVe-XIVe siècle av. J.-C.)[44].

Tell Qarqur. Datant du Bronze Ancien IV, cette pierre verticale était plâtrée mesurant 0.8 m de hauteur pour un diamètre de 0.4 m. Elle fut retrouvée dans le secteur E de la fouille.

On constate ainsi que les monolithes syriens datent du Bronze Ancien III ou IV au Bronze Récent, et sont ainsi contemporains des sources épigraphiques. On les retrouve jusqu'au Habur, ce qui exclut une particularité religieuse réservée aux Sémites de l'ouest. Il est également intéressant de noter que toutes ces pierres furent découvertes en milieu urbain, souvent dans des temples. Tous ces monolithes sont anépigraphes[45] et aniconiques ; ils servaient à matérialiser la divinité. Ils étaient parfois taillés dans un calcaire local, parfois fait de basalte qu'il fallait chercher plus loin. Alors que les paysages avoisinants sont dépourvus de pierres, leur présence dans les temples et les divers sanctuaires devenait un point de référence dans les paysages urbains et extra-urbains de la Syrie de l'Age du Bronze.

La problématique en Anatolie est diverse, les paysages étant fortement marqués par l'élément minéral : montagne, pic, rocher ou falaise. La vénération d'une pierre reflétait ainsi la vénération d'un rocher ou d'une montagne, le plus souvent associée à sa divinité tutélaire. Elle portait ainsi en elle la raison du culte qu'on lui rendait. Les lieux naturels constituent l'origine des cultes en plein air : bois, clairières, sources, grottes, blocs erratiques, montagnes ou falaises. Ces lieux étranges, parfois effrayants, étaient considérés comme propices à la rencontre avec la transcendance : le rocher bizarre ou

---

42 Matthiae, P., 1995, « L'aire sacrée d'Ishtar à Ebla : Résultats des fouilles de 1990-1992 », *Compte rendu de l'accadémie des Inscriptions et Belles Lettres*, p. 655-659 et Durand, J.-M., 2005, p. 26.

43 Voir chapitre *Les pierres dressées en dehors des cultes : les malédictions d'Emar et d'Ekalte (Tell Munbaqa)*, p. 131 et suivantes.

44 D'après le tableau chronologique proposé dans Werner, P., (éd.), 1998, *Tall Munbaqa - Bronzezeit in Syrien. Katalog zur Wanderausstellung,* Neumünster p. 37.

45 À la différence de l'Anatolie.

très haut, la source jaillissante, l'arbre à l'épais tronc et aux racines profondément et visiblement ancrées dans le sol étaient autant de manifestations divines qui avaient focalisé les esprits des anciennes peuplades anatoliennes. Il fallait ensuite comprendre cette divinité et la matérialiser au moyen d'un support tangible pour l'homme. Cette matérialisation de la force divine, en particulier pour un rocher, une montagne ou une falaise, trouvait naturellement sa meilleure expression dans une pierre brute levée. Mais ce traitement n'était pas réservé aux divinités masculines ou liées aux montagnes, puisque les sources, divinités féminines, étaient également matérialisées par des pierres dressées.

D'une perception diffuse du divin perçue à travers des manifestations naturelles diverses difficiles à relier entre elles on va progressivement passer à des personnifications de manifestations semblables. Derrière chaque phénomène, se trouve désormais telle ou telle divinité surnaturalisée. On matérialisera ainsi dans la pierre, l'orage, les montagnes ou les sources.

La nature des paysages mésopotamiens, ne rappelle certes en rien celle de l'Anatolie, et c'est peut-être pour cette raison que les Mésopotamiens ne sont pas allés aussi loin dans les pratiques rituelles que les Hittites qui déifiaient, tant les sources, les bois que les pics rocheux et les montagnes. On ne connaît pas en effet de rituels comparables aux fêtes de saison anatoliennes ou émariotes en Babylonie ou en Assyrie. Cependant, une conception commune peut justifier l'importance accordée aux pierres dressées. Une explication théologique peut-être apportée pour répondre à l'importance et à la primauté des cultes lithiques en Syrie et en Anatolie : la pierre, brute et achiropite, exprime à elle seule l'essence divine, ce que la statue faite de main d'homme ne peut pas.

1.5 Définitions et vocabulaire

Il convient de définir le sens donné à un certain nombre de termes qui seront employés et lorsque cela est possible, de proposer une étymologie.

Ces termes touchent un phénomène précis : la représentation du divin. Le culte des pierres permet une matérialisation aniconique de la divinité. Comment définir la divinité ? Qu'est-ce qu'une représentation ? Qu'est ce qu'une figuration ? Quand parle-t-on d'aniconisme et quand parle-t-on d'iconodulie ? Enfin, qu'est-ce qu'une pierre dressée et sacrée ?

Dans un article récent, M. G. Biga[46] établit la distinction entre iconisme et aniconisme comme suit : les cultes iconiques désignent les cultes qui impliquent une figuration de la divinité sous forme anthropomorphique, thériomorphique ou sous forme de symbole, du moment que l'on considère ces derniers comme des abréviations imagées de la divinité. L'aniconisme désigne les cultes des pierres et des trônes vides exclusivement. Il s'agit

---

[46] Biga, M. G., 2009, p. 99-121.

de culte où aucune figuration, aucune image n'est visible[47]. Cette vision se rapproche de celle de T. N. D. Mettinger[48] qui précise de plus les notions d'«aniconisme matériel» (pas de représentations anthropomorphiques ou thériomorphiques) et l'«aniconisme de l'espace vide» (le vide sacré comme l'invisibilité de YHWH). Dans le cadre de cette définition, les cultes aniconiques sont des cultes qui utilisent des supports non figuratifs. Le culte des pierres dont il est question dans cette étude en est l'une des expressions. Sur le plan religieux et théologique, on soulignera que les représentations, les statues et les symboles divins ne sont pas considérés dans cette étude comme la divinité par essence, mais seulement comme une expression de son immanence. Le problème traité est celui du rapport homologique qui existe entre une divinité, son corps, son symbole et sa représentation sous forme anthropomorphique[49] ou aniconique. La divinité peut matérialiser sa présence à travers sa statue, son symbole ou même son animal attribut, sans être confondue avec ces derniers.

De la même manière, la pierre reste un moyen de matérialiser la divinité, de manifester sa présence. Il n'est pas adéquat de considérer les figurations divines (sous quelque forme que ce soit) ou les pierres dressées comme des tabernacles, des maisons, des lieux de résidence de la divinité[50]; ils ne sont que des moyens nécessaires à la manifestation de la présence divine immanente. Les objets sacrés qui seront traités se divisent principalement en deux catégories:

– Les statues
– Les pierres dressées

Une statue est un concept relativement simple à définir. Dans cette étude, le terme désigne une figuration plastique. On retrouve chez les Anciens divers mots pour exprimer ce concept:

---

47 Cette interprétation de l'aniconisme diffère de celle plus large définie par Cornelius, I., 1997 «The Many Faces of God: Divine Images and Symbols in Ancient Near Eastern Religions», K. Van der Toorn (éd.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Leuven, p. 21-43. Ce dernier considère le culte des symboles, par exemple, comme un culte aniconique. Dans le même ouvrage, T. N.D. Mettinger mentionne p. 174-175: «In my discussion I shall apply a distinction between two forms of aniconism, namely that between the mere absence of images, on the one hand, and, on the other, the programmatic demand for a cult without images, that is, the repudiation of iconic objects. I shall call the first type de facto aniconism, the other programmatic aniconism. De facto aniconism probably tended to be tolerant, while programmatic aniconism, having been subjected to the rigours of theological reflection, was likely characterized by a conscious and programmatic attitude which was apt to lead to outright iconoclasm.» Le problème de l'aniconisme dans l'Ancien Israël est une thématique à part entière avec une très vaste bibliographie. Ce sujet n'est à dessein pas abordé dans la présente recherche. Voir par exemple Uehlinger, Ch., 1996, *Israelite Aniconism in Context*, Bib 77, p. 540-549.

48 Mettinger, T. N. D., 1995, p. 19-20.

49 Biga, M. G., 2009, p. 99-100.

50 *Cf.* ci-dessous.

Statue de la divinité

SUMÉRIEN	EBLA	AKKADIEN	HITTITE[51]
ALAM	an-dùl	*ṣalmu*[52]	ALAM DINGIR-*tar* (*šiuniyatar*) *ešri*[53]- *šena*-

À noter que le nom d'une divinité peut parfois apparaître sans être précédé du terme « statue ». Ainsi Marduk apparaît-il seul dans certains textes pour signifier que la statue du dieu Marduk est sortie du temple[54]. Chez les Hittites, DINGIR-*tar* « divinité » exprime le même concept. Pour J. Renger l'explication de ce phénomène tient au fait que la statue devient l'incarnation du dieu, la statue n'est pas morte ; elle est un « leibhaftiger Gott[55] ». Quoi qu'il en soit une statue ne devient divine en Mésopotamie qu'après un rituel de consécration et de sacralisation, ou rituel d'ouverture «*pīt pî*» et de lavage de bouche «*mīs pî*». C'est ce rituel très particulier qui permet à la statue d'acquérir sa force divine.

À la différence de J. Renger, on dira que la statue est un support qui rend visible et palpable l'immatérialité du divin. Lorsque qu'un texte indique le nom d'un dieu ou dit seulement « la divinité » sans mentionner explicitement sa statue, c'est que la divinité devient tangible grâce à sa figuration[56].

Une précision s'impose sur l'emploi du déterminatif DINGIR. Que signifie l'emploi de DINGIR pour les scribes ? Ce déterminatif précède en général le nom d'une divinité comme Enlil, Ištar ou NIN.URTA, mais aussi certains objets comme la pierre dressée par exemple. De plus, et c'est particulièrement vrai pour les Hittites, des noms de montagnes ou de rivières sont parfois précédés du déterminatif divin. À ce propos, B. N. Porter notait[57] :

---

[51] La diversité des expressions hittites fera l'objet d'un commentaire plus détaillé ci-dessous, p. 32 sq.

[52] sed for magical purposes), bodily shape, stature, likeness, et d'après AHw 1078b-1079a : 1) Götterstatue, 2) Königsstatue, 3) Statue, 4) Figürchen, 5) Relief, Flachbild, 6) Sternbild, Gestalt, Abbild et Inbild.

[53] *ešri* (< *eš*- « exister »), suivant cette étymologie, la statue de culte est la matérialisation de la divinité qui lui permet d'exister de façon tangible, voir par exemple LAROCHE, E., 1975, p. 91-93.

[54] NIEHR, H., 1997, « In search of YHWH's cult statue », K. Van der Toorn (éd.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Leuven, p. 77.

[55] RENGER, J., « Kultbild, a. philologisch », *RLA* VI, p. 309. Cette interprétation impliquerait que la statue pouvait se confondre avec la divinité, ce qui est discutable. La possession divine devrait être considérée comme volatile et temporaire, et l'on devrait se méfier des identifications entre divinité et objet.

[56] Voir aussi JACOBSEN, J., 1987, « The Graven Image » ; *Fs. Cross*, p. 15-32 pour qui la statue du dieu est une théophanie (p. 22 et suivantes).

[57] PORTER, B.N., 2009, « Blessing from a Crown, Offerings to a Drum », *What is a God ?Anthro-*

> « Mountains that protect, harps that sing, weapons that fly, and beds that receive food offerings were not just items belonging to the divine sphere, but rather, a part of the wide spectrum of DINGIRs and ilus that together constituted Mesopotamia's gods, evidence of the intriguing complexity of ancient Mesopotamian concept of the divine ».

DINGIR se traduira en français tantôt par « divinité » ou « dieu », lorsqu'il précède le nom d'une divinité (le dieu Adad par exemple) et par « divin » (anglais *holy*) lorsqu'il précède un objet (la divine Harpe). Les auteurs de *What is a God* s'engagèrent dans de nombreuses discussions à ce sujet. Au sujet de DINGIR, H. Vanstiphout notait[58] :

> « the idea of DINGIR is a unity with different aspects, a DINGIR is something that has the property of holiness and/or power ».

Les auteurs de ce même volume donnaient ensuite un tableau (p. 205) que nous reproduisons en partie ici (en français) sur la signification du déterminatif DINGIR.

Dieux par définition	Objets[59] « dingirisés »
^{D}Marduk	^{D}MAR (houe)
^{D}Sîn	^{D}30
	^{D}USKARU (croissant de lune)
^{D}Ištar	^{D}15

Dans le même ordre d'idée trouve-t-on à Emar (Emar 373 l. 159) :

^{D}Ḫébat	^{D}*si-ka-nu* (pierre dressée)

B. N. Porter notait enfin p. 206 :

> « Some objects are not DINGIRs because they are manifestations of a particular god. It's always due to a relationship. Some objects have become independently divine as the *result* of a relationship to a god, and some others are DINGIRs because they are seen as individually energy-filled objects ».

Ces notions sont délicates à manier et force est de constater que des objets manifestant l'essence d'un dieu peuvent être « dingirisés ». On retiendra de

pomorphic and non-Anthropomorphic Aspects of Deity in Ancient Mesopotamia, p. 194.

58 Vanstiphout, H., 2009, « Highlights of the Discussion », *What is a God?Anthropomorphic and non-Anthropomorphic Aspects of Deity in Ancient Mesopotamia*, p. 202.

59 Traduction de l'anglais « things », voir AA.VV., 2009, *What is a God? Anthropomorphic and non-Anthropomorphic Aspects of Deity in Ancient Mesopotamia*, p. 205.

la discussion proposée dans *What is a God*, que c'est la relation entre la divinité et l'objet qui va définir la nature de l'objet en question. On se gardera cependant de s'étendre sur la nature de cette relation qui, dans la plupart des cas, nous échappe[60].

Concernant les pierres dressées il convient de clarifier les termes usités couramment, et particulièrement « bétyle » et « stèle »[61].

Le bétyle : Ce terme désigne habituellement une pierre dressée aniconique dont la morphologie est variable. Cette pierre peut être fruste (bloc erratique par exemple) ou taillée. Pierre dressée dans un contexte religieux, elle matérialise la divinité ou délimite un espace sacré.

Le terme « bétyle » vient du grec *βαιτύλια*. On doit à Philon de Byblos (FGrHist 790 F 2, 23) au II[e] siècle de notre ère (conservé principalement chez Eusèbe 260-340 apr. J.-C.) l'explication mythologique de la naissance des *βαιτύλια*. Ces derniers auraient été engendrés par le dieu Uranos lorsqu'il voulut produire des *λίθοι ἔμψυχοι* (pierres animées). Le même Philon nous apprend ailleurs que Uranos donna naissance à quatre fils après son mariage avec sa soeur Gè : Elus (Kronos), Baitylos, Dagon (Siton) et Atlas. Mais il faut souligner que les *baitylia* et Baitylos apparaissent séparément chez Philon et nous ne savons pas comment ces derniers se sont retrouvés liés au dieu Baitylos[62]. C'est chez Pline l'Ancien que nous apprenons que les *baitylia* sont des pierres magiques qui tombaient du ciel (météorites). Il les considère comme une sous-catégorie des Céraunies[63] (pierre de tonnerre). Pour les Anciens, le bétyle devient une météorite, une pierre tombée du ciel (*lapsus ex caeli*) qui revêt un caractère magique et sacré. Les deux exemples les plus illustres de l'Antiquité sont la pierre météoritique de Cybèle de Pessinonte et la pierre noire d'Elagabal. Toutes deux furent emmenées au cours de leur histoire à Rome.

Si d'une part les *baitylia* et le dieu Baitylos sont deux entités diverses, quel est le lien entre le terme grec et le sémitique Bethel ? Il a été souligné que chez Philon, le dieu Baitylos et les *baitylia* apparaissent séparément. Rien

---

[60] Pour un prolongement de la discussion on verra SELZ, G. J., 1997, « The holy drum, the spear, and the harp », *Sumerian gods and their representations, Cumeiform Monographs* 7, p. 167-213, en particulier p. 184 : « A statue of a god was an independent entity because it stood on a holy place, and had the name of a god, the appearance of a god, and so on. It was these qualities of a statue, including its partaking in certain rituals, which left no doubt that it was the god himself. (…) The same holds true for ‹cultic objects' : it is their function and their special attributes, including their participation in the holy rites, which made them god-like. Of course, on the level of ‹reality'-to use an inappropriate modern word- the Sumerians knew that those items were man-made objects. (…) A hierarchy in divinity certainly was part of the historic development of the Mesopotamian pantheon, again reflecting reality ».

[61] Une distinction entre la stèle et le bétyle avait été proposée par GRAESSER, C. F., 1972, « Standing stones in Ancient Palestine », *BA* 35, p. 34-63, qui proposait : Masseben (= unbearbeitete Stelen) *contra* Stelen (= mit Inschriften oder Reliefs).

[62] PAGOLU, A., 1998, *The Religion of the Patriarchs*, p. 138.

[63] PAGOLU, A., 1998, *The Religion of the Patriarchs*, p. 138.

n'indique que le dieu Baitylos ait un lien avec le culte des pierres[64]. Il faut alors s'intéresser au lien qui unit le terme grec *baitylia* au sémitique Bethel. Une réponse avait été proposée par H. Seyrig :

> « Betylos is a Greek transcription of the Semitic compound bethel, that means *house of El*, and was used in ancient Semitic worship to describe the cult-stone in which El was considered as being present. By and by, the central place given to this object in ritual promoted it to the rank of an independent god, known as the god Bethel. (…) Ultimately the word betylos became a Greek substantive, and was applied to any baetyl, any stone that seemed to draw supernatural power from the presence of a deity »[65].

Le terme grec serait une transcription du sémitique « beth-el », qu'on peut traduire par maison (temple) de El/du dieu[66]. L'étymologie sémitique revoie à un lieu où la divinité se manifeste. On retrouve cette tradition dans le mythe étiologique de Jacob en Genèse 28 : 10-22. Le site de Bethel est ici interprété comme le lieu de la théophanie, sans pour autant définir la pierre dressée que Jacob consacre comme « bétyle ». Le lieu devient sanctuaire, mais la pierre ne porte pas le nom de Bethel. Dans les textes bibliques, les bétyles se nomment *maṣṣēbôth*. Le terme apparaît 36 fois dans la Bible hébraïque, dont 11 fois dans la Genèse. Le terme hébreu pour désigner ces pierres dressées sacrées n'est donc pas « beth-el ». Ce dernier désigne le sanctuaire lithique en plein air, le lieu de la théophanie tandis que *maṣṣēbôth* désigne les pierres dressées.

Une différence sémantique existait originellement entre le *baitylos* grec et le *bethel* sémitique, l'un étant une pierre météoritique, tandis que l'autre était un sanctuaire en plein air. Mais cette distinction n'a plus cours aujourd'hui. Il n'y avait qu'un pas entre la pierre magique (tombée du ciel) et le lieu de la théophanie (sanctuaire lithique). L'origine sémitique du terme grec entraîna un glissement sémantique permettant aujourd'hui de ranger sous l'appellation commune « bétyle » l'ensemble des pierres dressées sacrées.

Pour T. N. D. Mettinger, le bétyle est une représentation aniconique de la divinité[67].

Un bétyle serait une pierre dressée, objet d'un culte. Il est la matérialisation non figurative de la divinité[68]. Cependant, aux vues des nombreuses notions parfois floues rangées sous cette appellation, nous préférons choisir arbitrairement la dénomination plus générale de pierre dressée[69]/sacrée.

---

[64] Pagolu, A., 1998, *The Religion of the Patriarchs*, p. 143.

[65] Seyrig, H., 1933, « Altar Dedicated to Zeus Betylos », *Excavations at Dura-Europos Conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters : Preliminary Reports of the Fourth Season*, p. 69.

[66] Pour Mettinger, T.N.D., 1995, p. 35, 131, c'est assurément un emprunt au sémitique.

[67] Mettinger, T. N. D., 1995, p. 167.

[68] C'est aussi l'interprétation qu'en donne Fleming, D., 1992c, p. 76-77 : « [the] use of standing stones as focal points of the divine presence ».

[69] On connaît en akkadien le verbe *izuzzum* (*izzaz*/*izziz*) pour indiquer qu'une pierre se dresse en tel ou tel lieu (voir par exemple M.7014). Divers verbes hittites sont attestés pour indiquer

Pierre dressées dans les textes

EBLA	MARI	EMAR	HITTITE	LOUVITE	HÉBREU
	ZI-*ik-ka-nu-um*	*si-ka-nu*			
zi-ga-na-tim	ZI-*ik-ka-na-tim*	*si-ka-na-tim*	ZI.KIN		
na-rú		ZI-*ka-na-ti*[70]			*maṣṣēbāh*[71]
			ḫu-wa-ši	(*dét.*LAPIS+ SCALPRUM) *ta/waniza*	*maṣṣēbôth*
	ab-nu-m	NA4			
		ḫar-ṣu			

Le sumérogramme générique désignant la pierre dressée (sans distinction) est na-rú. Dans la langue akkadienne le *narû* désigne ce que nous nommons «stèle» tandis que la pierre dressée, objet d'un culte (bétyle), se nomme *sikkānu(m)*. Déjà au XXIVe siècle, les textes d'Ebla attestent le terme désignant l'objet sacré sous la forme du génitif pluriel *zi-ga-na-tim*, comme nous le verrons ci-desous. On le retrouve ensuite à Mari, à l'époque de Zimrî-Lîm entre 1782-1775 et enfin à Emar au XIIIe siècle. Dans le monde hittite le terme est rendu par *ḫuwaši*, parfois transcrit avec l'akkadogramme ZI.KIN. Le louvite enfin le connaît sous l'appellation *ta/waniza*.

La stèle : Ce terme désigne une pierre dressée, ouvragée, particulièrement lorsqu'elle revêt des traits anthropomorphiques ou des inscriptions. Souvent en forme de plaque, de dalle, ou présentant une surface plane, elle peut appartenir au monde sacré comme au monde profane ; ses traits anthropomorphiques figurent parfois la divinité. Il s'agit d'un support lithique destiné à recevoir figuration ou inscription[72].

---

l'érection de telles pierres. On retrouve *wēte-* «construire» dans le rituel de la *Maštigga* (CTH 404.1 §40). Dans ce contexte on construit effectivement une allée bordée de sept pierres. Ces dernières (*ḫuwaši*) ne matérialisent pas de divinité particulière (voir ci-après p. 164 sq.). Ailleurs, on retrouve tantôt *taninu-* «arranger, installer», tantôt *tittanu-* «placer, mettre» comme dans l'Apologie de Ḫattušili III, IV, l. 72-73 : NA4ZI.KIN [*t*] *ittanuškanzzi* DUG*ḫaršiyali=ya=kanišḫuiškanzi*.

70 Les formules de malédiction de Tell Munbaqa attestent une graphie *sí-kà-na* (Mbq 2, l. 28) par exemple, Voir chapitre *Les pierres dressées en dehors des cultes : les malédictions d'Emar et d'Ekalte (Tell Munbaqa)*, p. 131 sq. et DIETRICH, M., LORETZ, O., & MAYER, W., 1989, p. 138 sq.

71 C'est à partir de *nṣb* que *maṣṣēbāh* a été créé. L'hébreu atteste encore le verbe *nṣb* «ériger» au Hiphil avec *maṣṣēbāh*.

72 Le terme désigne à Mari un «texte votif», mais aussi un «monument commémorant la

Le terme générique pour la stèle est na-rú, attesté dès le DA IIIb, il s'écrit syllabiquement ou avec le sumérogramme NA_4/NA.RÚ.A[73], dont l'étymologie est : NA_4.RÚ.A « pierre+planter » soit une pierre plantée, dressée dans le sol[74]. Attesté sous la forme akkadienne *narû*[75], c'est aussi le terme générique pour désigner les marqueurs de frontières *kudurru*[76].

Stèle dans les textes

EBLA	AKKADIEN	HITTITE	LOUVITE	ARAMÉEN	HÉBREU
na-rú	*narû* *asumittu*	*ḫuwaši*	LAPIS	*nṣb*	*maṣṣēbāh* *maṣṣēbôth*

Après une définition des termes dans leur usage moderne et une rapide classification des notions employées dans cette recherche, nous proposons une étude plus détaillée des termes anciens.

1.5.1 Le nom de la pierre dressée et de la statue à Ebla

Statue

Les scribes éblaïtes n'employaient pas le logogramme sumérien ALAM[77] pour désigner les statues, mais préféraient : an-dùl/(dil_x)[78]. On doit à

gloire de quelqu'un », comme dans DURAND, J.-M., 1988, *ARM* XXVI 419, l. 14'-21'. Voir MARI 3, p. 48, p. 65 et DURAND, J.-M., 2005, p. 155.

73 Concernant na-rú(-a) dans les inscriptions du DA III, on verra BEHRENS, H. & STEIBLE, H., 1983, *Glossar zu den altsumerischen Bau- und Weihinschriften*, *FAOS* 6, p. 242-243.

74 STEINKELLER, P., 1983, « Review of H. Limet, *Textes sumériens de la III[e] dynastie d'Ur* », *JCS* 35, p. 249-250 a montré l'identité entre DÙ et RÚ. Le verbe est /d[r]/ « ériger » (*zaqāpu*) « fixer, ficher, enfoncer » (*retû*), et secondairement aussi « construire » (*epēšum*). Voir aussi JAGERSMA, B., 2000, « Sound change in Sumerian : the so-called /dr-/ phoneme. », *Acta Sumerologica* 22, p. 81-87.

75 D'après le CAD N/1 364b *narû* est : 1. stone monument inscribed with laws and regulations, 2. boundary stone, 3. memorial monument set up by a king. On lit dans AHw p. 749a : 1. Gesetzes- u Verordnungsstele, 2. Stele, 3. Grenzsteinurkunde. Pour la signification possible de *narû* à époque paléo-babylonienne au sens de « mémoires, récit édifiant », on verra WESTENHOLZ, G. J., 1993, « Writing for Posterity : Naram-Sin and Enmerkar », *kinattūtu ša dārâti*, *Fs. Kutscher*, p. 205-218.

76 Voir à ce sujet SLANSKI, K., 2003, *The Babylonian Entitlement narûs (kudurrus). A study in Their Form and Function*, Amercian Schools of Oriental Research. Voir aussi CHARPIN, D., 2002, « Chroniques bibliographiques. 2, La commémoration d'actes juridiques : à propos des *kudurrus* babyloniens », *RA* 96/2, p. 169-191.

77 Attesté dès le DA IIIb, mais dans le sud de la Mésopotamie. Durant l'époque sargonique c'est dùl qu'on utilise dans les inscriptions royales akkadiennes. Son équivalent sumérien ALAM nous est confirmé par le bilinguisme des inscriptions. Voir FRAYNE, D. R., 1993, *Royal inscriptions of Mesopotamia, Early periods* (*RIME* 2.1.2.18) :

12. ALAN-NA-NI 12. DÙL-*šu*
13. AN-NA-KAM 13. *ša* KÙ-AN

78 ARET I 14 obv. V 9, obv. XI 9 ; ARET III 42 III 4 ; 178 XIII 8, 11, 15 ; 358 VI 3 ; 431 I 2 ;

I. J. Gelb[79] d'avoir souligné que l'emploi du logogramme (an)-dùl pour la statue dans le nord est hérité de la « Kiš Civilization »[80].

Les inscriptions votives présargoniques de Mari utilisent en revanche dùl[81]. La documentation d'Ebla est la seule à employer le composé an-dùl pour désigner la statue. Dès l'époque d'Ur III, le logogramme dùl ne sera plus employé dans le sud pour désigner la statue ; c'est ALAM qu'on retrouve dans les inscriptions akkadiennes des souverains de la troisième dynastie d'Ur.

Le problème majeur concernant les textes archaïques réside dans la traduction de certains termes. Il est parfois difficile voire impossible de savoir si les scribes éblaïtes utilisaient un terme sumérien pour son sens sumérien ou s'ils employaient un sumérogramme pour exprimer un mot sémitique. Les contextes dans lesquels an-dùl est attesté à Ebla, nous incitent à y voir la dénomination de la statue (terme sumérien dans son acceptation sumérienne). A. Archi notait à ce sujet dans ARET VII p. 205 :

> « A favore della traduzione ‹statua› adotta usualmente (ma senza argomentazioni) per an-dùl nella documentazione eblaita, piuttosto che *andullu* ‹baldacchino ; ombrello›, stanno i seguenti passi… »

Les passages mentionnés attestent majoritairement des offrandes de métaux précieux (or) pour la décoration[82] (NU$_{11}$-za) de statue (an-dùl) suivant la structure : métal/ NU$_{11}$-za/ an-dùl.

---

513 obv. I 1 ; 576 II 1 ; ARET IV 15 rev. VIII 5 ; ARET VII 1 obv. III 5 ; 27 obv. I 1 ; 34 rev. I 2 ; 42 rev. I 3, 58 rev. II 1 ; ARET XI 1 obv. XVII 10, 20 ; 2 obv. XVI 7, 11 ; ARET XII 152 I' 1' ; 344 obv. IV' 2' ; 604 I' 3' ; 776 I' 2' ; 788 III' 3' ; 1187 I' 1' ; 1197 obv. V' 3' (an-dùl-an-dùl).

79 Gelb, I. J., 1977, « Thought about Ibla, A Preliminary Evaluation », *Monographic Journals of the Near East, Syro-Mesopotamian Studies* I/1, p. 3-30. Pour une étude de la langue d'Ebla, on verra Gelb, I. J., 1987, « The Language of Ebla in the Light of the Sources from Ebla, Mari and Babylonia*», Ebla 1975-1985, Dieci anni di studi linguistici e filologici, Atti del Convegno Internazionale di Napoli (9-11 ottobre 1985)*, p. 49-74.

80 Voir particulièrement Gelb, I. J., 1981, « Ebla and the Kish Civilization », *La lingua di Ebla, Atti del Convegno Internazionale di Napoli (21-23 aprile 1980)*, p. 60 notait : « We may safely assume that the following features link Babylonia (including the Diyala River area and Abu Salabikh) Mari, and Ebla in the Early Dynastic times (…) the use of certain logograms, such as DÙL ‹statue› (…) », Gelb, I. J.,1992, « Mari and the Kish Civilization », *Mari in Retrospect*, p. 147 : « In the field of writing, the logograms AB+ÁŠ *šîbum* ‹old man›, ‹elder›, here a PN, DÙL *ṣalmum* ‹statue› recur in old Akkadian (…) and their use indicates one of the features of the Kish Tradition ».

81 Frayne, D. R., 2008, *Royal inscriptions of Mesopotamia, Early periods* (*RIME* 1.10).

82 Fronzaroli, P., 1996, « A propos de quelques mots éblaïtes d'orfèvrerie », *Fs. Limet*, p. 57 et p. 62 « Le mot-clé NU$_{11}$-za est utilisé par référence aux statues an-dùl et à leurs parties, aux bracelets gú-li-lum, aux masses d'armes ḫa-bù, aux haches, aux poignards et à leurs parties… » au sens de « décoration ». On lit p. 64 : « NU$_{11}$-za avait été interprété comme ‹décoration, ornement› (ARET VII, p. 234) ; récemment on a proposé ‹revêtement›, ou aussi avec un sens concret ‹feuille (de métal)› (Archi, A., *NABU* 1988/77, p. 54 et 1990, *RA* 84, p. 105 ; MEE 10 et Waetzoldt, H., 1990, *OrAnt* 29, p. 5). Comme hypothèse de travail, le sumérogramme pourrait être compris comme ‹pierre luisante›. Dans ce cas

Comme le précisait A. Archi, on retrouve cependant an-dùl dans des textes akkadiens du IIe millénaire sous la forme *andullu* avec le sens de « couverture, protection[83] » et peut-être aussi de « baldaquin, parasol[84] », sens sémitique qui ne correspondrait pas aux attestations éblaïtes. J. Pasquali a montré comment il est difficile de traduire an-dùl par « statue » dans certains documents administratifs d'Ebla et qui préfère une traduction par « image », désignant des étoffes décorées d'images, de figurations[85]. M. G. Biga notait à ce sujet[86] :

> « Ma in parecchi casi il contesto non consente la traduzione ‹statua›. Si dovrebbe allora pensare all'accadico *andul* che indica il ‹parasole›, una sorta di ombrello protettivo che ricopriva come un baldacchino il re, la regina e le divinità… »

Partant de l'hypothèse que an-dùl désigne principalement la statue à Ebla, on peut se demander ce que représentent ces statues. S'agit-il de statues de divinités ou de statues royales (roi/reine) ? Sur ce point les opinions sont diverses. Pour A. Archi[87], an-dùl désigne les statues de divinités :

« Thus in the vast majority of cases it seems that we are dealing with statues of god » ou encore « Of the many Eblaite passages concerning statues, very few appear to refer with certainty to votive statues of human beings .» M. G. Biga[88], cependant, ne partage pas cette interprétation. Selon elle, les textes mentionneraient des statues de divinités mais aussi d'orants :

> « Se con an-dùl ad Ebla si indica anche la statua, si tratta per lo più della statua di un orante o di una statuetta di personaggi umani, utilizzate probabilmente in rituali. »

Pierre dressée

Comme nous l'avons mentionné brièvement ci-dessus, le nom des pierres dressées est attesté lexicalement à Ebla au génitif pluriel[89] où *ma-da-ù sí-kà-na-tim* est l'équivalent de *ma-du-u9* NA4.NA4, autrement dit :

zi-ga-na-tim = NA4-NA4.

---

il pourrait avoir indiqué, à l'origine, les éléments de décoration des statues en pierre semi-précieuse, et successivement avoir signifié le revêtement de certaines parties de ces statues avec des feuilles d'or ou d'argent ».

83 *CAD* s.v. *andullu* « 1. canopy, cover ; 2. protection ». *Cf.* ARM 7 245 II 5'. KAR 107 :22.

84 Biga, M. G., 2009, p. 108. Voir *AHw* s.v. *andullu.*

85 Pasquali, J., 2005, « Innovazione e continuità nel lessico dell'artigianato nella Siria del III millennio a. C. », P. Fronzaroli & P. Marrassini (éds.), *Proceedings of the 10th Meeting of Hamito-Semitic (Afroasiatic) Linguistics*, p. 290.

86 Biga, M. G., 2010, « Tra archeologia, filologia e storia delle religioni. Alcune riflessioni su iconismo e aniconismo nel Vicino Oriente antico », *Storia delle Religioni. Discipline a confronto*, I. Baglioni (éd.), Roma, p. 82.

87 Archi, A., 2005, « The Head of Kura-The Head of 'Adabal », *JNES* 64, N° 2, p. 91.

88 Biga, M. G., 2009, p. 108.

89 Dans une liste lexicale bilingue (Bibliothèque L.2769), l. 166a, voir Pettinato, G., 1982, et dans cette recherche p. 118 et suivantes.

Il est très intéressant qu'à Ebla les termes *sikkannâtum* et NA$_4$-NA$_4$ « traduisent » tous deux le sumérien *na-rú* que l'on rend généralement par stèle[90]. Derrière le terme « na-rú », du point de vue du scribe d'Ebla, on trouve deux significations pour nous différentes, « na-rú » à Ebla signifiant aussi bien « stèle » que « bétyle » (ce que rendrait mieux le terme *sikkānu*).

En dehors de tout contexte il est hasardeux de chercher à comprendre la réalité qui se cache derrière le terme na-rú à Ebla. Les Anciens ne faisaient certainement pas la distinction proposée ci-dessus entre « stèle » et « bétyle »[91].

1.5.2 Le nom de la pierre dressée en akkadien (sikkānu)

Attesté à Ebla, nous l'avons vu, à Mari à l'époque de Zimrî-Lîm au XVIIIe siècle et enfin à Emar au XIIIe siècle, le terme *sikkānu* connaît diverses formes :

zi-ga-na-tim	L.2769 l. 166b	Ebla
^{NA4}ZI-*ik-ka-nu-um* ^{NA4}ZI-*ik-ka-nam* ZI-*ik-ka-nu-um* ZI-*ik-ka-nam* ZI-*ik-ka-nim* ZI-*ik-ka-na-tim* ZI-*ik-ka-n*[*a-t*]*im*	A.7014 (*FM* VIII 13) l. 3', 5' A.7014 (*FM* VIII 13) l. 1', l. 7' A.652 (*FM* VIII 12) l. 5 A.1489 l. 5, Tr. 8 A.652 (*FM* VIII 12) l. 7 A.652 (*FM* VIII 12) l. 8 ; A.859 l. 4 M.18086 l. 8	Mari
si-ka-na-ti *si-ik-ka-na-ti* ^{D}*si-ka-ni* ZI-*ka-na-tì* ZI-*ka-na-ti* ZI-*ka-ni* *si-ka-na*	Emar 373 l. 25, 29, 47, 60, 163, 172, 181, 183, 188, 192, 200, 203 Emar 373 l. 174 Emar 373 l. 159 Emar 375 l. 6, 7, 8, 14, 24, 28 Emar 375 l. 13, 50?, 51? Emar 375 l. 23 ETBLM 31 l. 3, 4, 6	Emar
ZI.KIN	CTH 506, CTH 509[92]	Anatolie

[90] *Cf.* ci-dessus. Voir Durand, J.-M., 2005, p. 2 « Dans *NABU* 1988/8 ‹Le nom des Bétyles à Ebla et en Anatolie›, il était proposé que l'équivalence zi-ga-na-tim = na$_4$-na$_4$ de MEE 4 n°166a et b attestait l'existence du terme désignant les bétyles dans les textes lexicaux d'Ebla, donc vers le milieu du IIIe millénaire ce qui le rendait contemporain de la découverte archéologique de A. Parrot. Il était digne de remarque d'autre part, que les deux expressions, la sumérienne et la sémitique, étaient mises en équivalence à Ebla avec le terme de na-rú ‹stèle›. »

[91] Pour l'équivalence na-rú/maš'artu, on consultera Archi, A., 1998b et D'Agostino, F., & Seminara, S., 1997 et voir ici p. 118 sq.

[92] Les exemples sont nombreux comme nous le verrons avec l'étude des textes hittites qui suivra. Nous ne citons ici que deux textes pour illustration.

Si on part de la racine *skn*, le terme est un *PiRRaS*, forme non attestée en akkadien[93]. La difficulté réside surtout dans l'identification de la racine verbale à l'origine de ce thème. Le terme *sikkānu* est absent des deux grands dictionnaires assyriologiques : *Chicago Akkadian Dictionary* (*CAD*) et *Akkadisches Handwörterbuch* (*AHw*). On doit à J.-M. Durand[94] et à B. Lafont[95] d'avoir proposé une première piste étymologique, reprise en 1995 par T. N. D. Mettinger[96] qui résumait le problème comme suit :

> « this word is from a West Semitic root *s-k-n*, attested in, e.g., Hebrew *šākan*, ‹to settle down›, ‹to abide›, ‹to dwell›, not from the root *š-k-n*, ‹to place›, ‹establish›. The Mari root *s-k-n*, ‹to dwell›, is thus to be distinguished from *š-k-n*, ‹to place›. »

Concernant la racine *skn* J.-M. Durand notait encore[97] :

> « Un des obstacles à l'adoption de l'étymologie du terme par une dérivation à partir de *skn* vient certainement du fait que ni *AHw*, ni *CAD* ne reconnaissent un verbe *sakânum* quoique Mari, désormais, en ait multiplié les exemples. Ainsi, dans *CAD* Š/1, les formes dérivées de *sakânum* sont-elles encore considérées comme des ‹variantes dialectales› de *šakânum* ‹installer, poser' ».

Sikkānu(m) dériverait du verbe *sakânum*[98]« habiter », donnant au nom de la pierre dressée et sacrée en akkadien le sens de « maison de Dieu ». Cette étymologie permet un parallélisme entre la formation du terme akkadien et l'étymologie du terme hébreu *bethel*. Mais cette théorie avait été nuancée par J.-M. Durand lui-même qui notait[99] :

> « Il faut dès lors rectifier l'interprétation que j'avais donnée du terme *sikkanum* dans *Miscellanea Babylonica* comme signifiant ‹habitation divine› en la nuançant. Ce sens était trop directement inspiré par l'étymologie traditionnellement donnée à ‹bétyle›. D'ailleurs, ‹vivre dans un lieu› n'est qu'une acceptation particulière et contextuelle du verbe *sakânum* dont la valeur exacte est ‹s'arrêter pour un temps dans un lieu' ; non ‹y être installé de façon pérenne

---

93 D. Arnaud, en désaccord avec J.-M. Durand, estime que la transcription de ce terme devrait être *sikanu*.

94 Durand, J.-M., 1985a, p. 82, note 10.

95 Archives épistolaires de Mari I/2, 1998, p. 492-493.

96 Mettinger, T.N.D., 1995, p. 130.

97 Durand, J.-M., 2005, p. 32.

98 Lackenbacher, S., 1991, p. 10-11, note qu'à l'époque amorrite, *sakânum* est l'équivalent du *naṣâbu* d'El-Amarna, ce même terme qui est apparenté au terme de *maṣṣēbā*(*h*) lequel est le nom de « stèle » en hébreu. Un lien serait établi entre *naṣâbu* « placer, fixer, établir » et le terme arabe de *anṣab* « la stèle, le bétyle » :
EA 151:42 : *ina pân tâmtim nitsab* = nous nous sommes installés face à la mer
A.26:24 : *ina halaṣ NG sukna* = installez-vous à Nlieu.

99 Lire à ce propos Durand, J.-M., 2005, p. 36 « le sens de *sikkanum* ».

> et depuis longtemps›. On peut donc envisager que *sikkanum* ne signifie que ‹stèle installée pour une occurrence particulière›, même si la morphologie nominale (non akkadienne) n'est pas claire .»

Le problème d'une telle étymologie réside d'une part dans le fait que la « morphologie nominale n'est pas claire » (en effet le thème nominal *PiR-RaS* n'est pas attesté) et d'autre part dans le fait que l'affriquée ZI (^{t}s, ^{d}z, ^{t}s') attestée à Ebla (MEE 4, l. 166a : *zi-ga-na-tu*) et dans le pseudo-akkado-gramme hittite ZI.KIN, ne peut dériver d'une racine *skn* (avec S_1), ce que confirment les textes de Mari et même certains textes d'Emar[100] (tableau ci-dessus) par la graphie sí (ZI/S_3). En effet, les graphies de *sakânum* à Mari n'emploient jamais *sà* mais toujours *sa* :

> ARM XXVI 35 l. 12
> *a-na be-lí-ia ú-sa-ak-ki-in*[101]
> « j'ai mis à résidence pour mon maître »
>
> ARM XXVI 168 l. 29-30
> *wa-ši-ib sa-ak-nu-ma*
> « (où) il habite et (où) il vit »
>
> ARM XXVI 392 l.39
> *ù na-we-ku-nu ša i-na ha-al-ṣí-ia sa-ak-na-at*
> « et vos troupeaux qui séjournent dans mon district »

Cependant, certains « dérivés de *sakânum* » proposés par J.-M. Durand présentent la graphie ZA, exemple avec :

> M.11410 (*MARI* 3, p. 89, n°36)
> NÌ.GUB *i-na* ZA-*ka-ni*
> « le repas dans le *sakkannu* »
>
> M.5476^{+}= *FM* III 95, l. 8'
> *i-na* ZA-*ka-ni*

L'orthographe de ces textes suggère une autre étymologie, ne pouvant dériver de *sakânum*.

Comment expliquer *sikkānu* étymologiquement puisque les interprétations connues jusqu'à nos jours ne sont pas satisfaisantes ?

---

[100] Même si leur valeur est faible, la graphie étant archaïsante dans les documents de type « syrien ».

[101] Ce même texte atteste le verbe *škn* à la ligne 15, élément avancé par J.-M. Durand pour insister sur le fait que *skn* à Mari n'est pas une « variante dialectale » de *škn*. DURAND, J. M., 1988, ARM XXVI, p. 169.

Pour M. Dietrich, O. Loretz et W. Mayer[102], *sikkānu* peut dériver d'une racine *skn* « couper »[103] : « Hinsichtlich der Etymologie ist noch offen, ob *sikkanu(m)/skn* ‹Betyle› von *sakānum* ‹wohnen› oder *skn* ‹schneiden› abzuleiten ist ».

Une étymologie basée sur *skn* « couper » (arabe *sikkîn*) permettrait de résoudre le problème du S3 (ZI) attesté dans les formes éblaïtes, hittites, mariotes et d'Emar. À ce sujet, une explication avait été donnée par M. Dietrich, O. Loretz et W. Mayer (p. 139) :

> « Der Ersatz des *s* durch *z*, also *zi/sí* bietet keine Probleme. Die unterschiedliche Vokalwiedergabe in der zweiten Silbe ist dagegen nur zu erklären, wenn ein kurzes *a* die Lautung eines *i/e* angenommen hat (Huehnergard, J., 1989, *The Akkadian of Ugarit*, p. 119, note 71). Da dies am häufigsten in einer unbetonten Silbe der Fall ist, weist *ZI.KIN* auf eine Pänultimabetonung des Wortes hin : /síkkan/. Der Vorschlag, *sikkannum* zu schreiben, ist deshalb abzulehnen. »

Une autre étymologie serait-elle envisageable ? Nous proposons de comprendre *sikkānum* comme formé de « sikk » + désinence *–ānum*, mot dérivé de la même racine que *sikkatu* « le clou, le pieux. »

**sikk* qui signifie « boucher, fermer » est formé sur **sakāku*. L'orthographe des attestations présentées ci-dessus suggère une telle étymologie. Une comparaison des formes (*sí-ik-ka-nu-um*) de Mari et d'Emar avec l'akkadien *sikkatu* avait été proposée par J. Huehnergard[104]. Ce dernier tentait un rapprochement avec des formes éthiopiennes formées sur SKK « enfoncer une cheville dans un mur [105] ». Il relevait l'occurrence *säk(k)äkä* (gurage) « enfoncer un objet pointu dans un mur », et l'amharique *säkkäkä* « traverser », précisant que :

> « It is possible that Akk. *sikkatu* and *sikkānu* are related ; the latter usually denotes ‹rudder› and is taken to be a Sumerian loanword in both *AHw* and *CAD* ; in the texts from Mari (Old Babylonian) and Emar (Middle Babylonian), however, *sikkānu* probably means 'standing stone› and is thus similar to *sikkatu*, which could be used as a boundary marker. »

En plus de l'obstacle lié à une étymologie par *sakânum*, le sémantisme s'oppose à rattacher le *sikkānu* à la racine *skn* « habiter/résider pour un

---

102 Dietrich, M., & Loretz, O., & Mayer, W., 1989, p. 139.

103 Dietrich, M., & Loretz, O., & Mayer, W., 1989, p. 139. Une racine SKN « couper » est exclue pour J.-M. Durand. Ce dernier n'est pas convaincu par le fait que la graphie en ś (S3) aurait été « évacuée comme gênante ». Voir Durand, J.-M., 2005, p. 32, et Kottsieper, I., 1986, « Die Bedeutung der Wz. ʿsb und skn in Koh 10,9 », *UF* 18, p. 219-222 qui argumente pour une traduction de SKN par « couper » dans le Kohélet (Ecclésiaste).

104 Huehnergard, J., 1991, « Further South Semitic Cognates to the Akkadian Lexicon », *Semitic Studies in Honor of W. Leslau*, A.S. Kaye (éd.), p. 70. Voir aussi Fleming, D. E., 1992c, p. 78.

105 Ainsi traduit chez Durand, J.-M., 2005, p. 32.

temps». Le sens donné récemment par J.-M. Durand de «pierre installée[106]» relèverait plus du sémantisme d'une racine ŠKN «placer» que d'une racine *skn* «s'arrêter pour un temps dans un lieu».

Nous avons montré comment *beth-el* ne désigne pas la pierre que Jacob dresse dans Genèse 28 :10-22 mais le lieu de la théophanie. C'était peut-être un postulat biaisé que d'imaginer une étymologie de *sikkānu* analogue à celle du *bethel* hébreu. T. N. D. Mettinger relevait très justement[107] :

> «Though one should always distinguish between the etymology of a word and its sense in current usage, it is indeed tempting to take these facts as an indication that the idea of divine presence, of divine habitation in the stele, was a major concept in cults related to stelae.
>
> It is then, however, only a short step to the development leading up to the notion of a deity denoted as Bethel.»

D'ailleurs, on retrouve le terme de *sikkānum* dans un contexte autre que cultuel[108]. Des textes menacent une personne de la malédiction de sa famille, marquée d'un *sikkānu* sur le toit de sa maison, si des décisions légales n'étaient pas respectées. Ainsi ces pierres dressées sont-elles dissociables du contexte cultuel, puisqu'il ne s'agit pas de les dresser dans un lieu sacré, mais dans le domaine privé[109]. Pour M. Dietrich, O. Loretz et W. Mayer, il y aurait deux mots différents[110] :

> «(…) welche Bedeutung einem sikkanu zukommt: Im Tempelbereich bringt es als Zeichen der Gottespräsenz Heil, in einem Privatbereich ist es ein Zeichen des Todes und tabuisiert den Boden, den der Verfluchte von seiner Gottheit im Grunde nur geliehen bekommen hatte.»

Comme nous le verrons plus loin avec l'étude de ces malédictions, il ne s'agit pas de deux mots différents. *sikkānu* exprime, dans les textes rituels comme dans les malédictions, lapierre dressée. Le problème n'est certes pas simple et l'attestation d'une *divinité de la pierre* ou d'un *dieu Pierre* en Anatolie (*Zikkanzipa*[111]), à Tell Sifr (Tsifr 58 : (ᴰ)*abnum*[112]) mais aussi du dieu Bethel

---

106 Durand, J.-M., 2005, p. 36 et p. 173.

107 Mettinger, T. N. D., 1995, p. 131.

108 Emar 17 l. 39-40 ; 125 l. 40-41 ; MBQ-T 2, 1. 28; 9, l. 29; 61, l. 27 et 70, l. 17 ; voir Dietrich, M., Loretz, O., & Mayer, W., 1989, p. 136-137.

109 Voir chapitre *Les pierres dressées en dehors des cultes : les malédictions d'Emar et d'Ekalte (Tell Munbaqa)*, p. 131 sq.

110 Dietrich, M., Loretz, O., & Mayer, W., 1989, p. 137.

111 Voir ici p. 179 et Bo 2839 Vs. III, l. 20, voir Hutter, M., 1993 est suivit par Haas, V., 1994, p. 507. Peut-être aussi de la déesse Ḫuwaššanna (ᴰGAZ.BA.A.A) de Ḫupišna qui serait «la Mère Pierre», formé sur *ḫuwaši* (pierre dressée) et *–anna-* (mère). Cette étymologie est cependant controversée, voir *RLA* s.v. Ḫuwaššanna, et Güterbock, H.G., 1962, «Rituale für die Göttin Ḫuwaššanna», *Oriens* 15, p. 345-351.

112 Charpin, D., 1987, «Le bétyle au pays de Sumer», *NABU* 1987/3, p. 41.

dans Gen. 31 :13 ; Gen. 35 :7 tendent à prouver que la pierre dressée n'est précisément pas la maison du dieu ou un objet installé pour un temps. Sans donner de réponse à la question de l'identité entre la divinité et sa figuration, ces traces de sacralisation de la pierre doivent être prises en considération dans le débat[113]. La pierre dressée n'est pas l'habitacle ou la maison du divin, comme le serait le temple ; il est la matérialisation de l'essence divine.

L'étymologie de *sikkānu* mériterait ainsi d'être reconsidérée[114], et une dérivation par la racine S3KK sérieusement envisagée.

1.5.3 Les matérialisations divines dans les textes hittites et le nom de la pierre dressée en hittite (ḫuwaši/(NA4)ZI.KIN*)*

Les sources hittites attestent d'un riche répertoire pour désigner les diverses matérialisations du divin. Les scribes hittites employaient le sumérogramme ALAM, (hitt. *ešri-* n.) pour désigner l'image, dans le sens de « statue » (sous forme de divinités anthropomorphiques). Mais ALAM, rendait aussi le hittite *šena-* « statuette, figurine » qui désigne exclusivement des statues sous forme anthropomorphique mais de plus petite taille que *ešri-*.

Un concept très important était celui de la divinité, ou plus précisément de « l'étant divin ». C'est encore un sumérogramme qui est employé : DINGIR. (MEŠ)-*tar*, pour le hittite *šiuniyatar* « divinité », abstrait neutre formé sur le mot *šiuni-* (dieu). Il s'agit d'une représentation matérialisée de la divinité. Cette représentation implique la présence de la divinité ; elle est l'expression de l'essence du dieu. Il peut cependant s'agir d'un symbole, la représentation anthropomorphique n'étant pas la seule acception du terme[115]. On suppose que ces représentations devenaient sacrées de fait de leur proximité avec la divinité sous forme de statue, par exemple, mais le terme peut aussi désigner la représentation de la divinité (statue) manifestant l'essence du dieu.

Le mot *tarpalli-* désigne quant à lui un « substitut », dans le cadre de rituels apotropaïques, par exemple, qu'il s'agisse d'un animal ou d'un homme. Le terme « image », n'est pas idoine pour notre propos. En effet, *ḫimma-* « image », fait plutôt appel à un modèle, une copie d'objet, d'animal ou d'homme, dans un contexte rituel, mais ne désigne pas « l'image du dieu » au sens où nous l'entendons. Soulignons qu'une statue *ešri-* peut être utilisée comme figurine (*šena-*) ou comme copie (*ḫimma-*). Mais d'autres objets pouvaient être des symboles divins. C'est le cas du *wakšur*, « vase, récipient », et

113 Mettinger, T. N. D., 1995, p. 132, reprenant à son compte les tentatives étymologiques que nous discutons était forcé d'admettre le problème : « On one hand, the etymologies for two important terms suggest that the standing stone was regarded as the dwelling, the residence of the deity. On the other, there are traces of a divinization of the stone. »

114 Lors d'une récente discussion avec M. Krebernik, il a été envisagé que le terme avait peut-être une origine non sémitique.

115 Comme l'atteste le texte KUB XXXVIII 1 (CTH 501) obv. I l.1 sq. : « La ville de Tarammeka : la (représentation) divine (*šiuniyatar*) du dieu de l'Orage de l'armée et Marduk sont deux vases-*wakšur* d'argent dont le poids est de deux mines d'argent. »

du ^{GIŠ}TUKUL, « arme ». L'objet cultuel (vase, instrument) pouvait recevoir des offrandes, et l'image (ALAM) divine était l'acteur du culte[116] en tant que *šiuniyatar*. Objet d'onction, elle était aussi lavée, habillée et nourrie.

Les représentations thériomorphiques, attribut ou divinité propre, sont issues d'une longue tradition en Anatolie. Les bœufs, les cerfs et les lions ont toujours été les animaux préférés dans l'art de l'Anatolie. Les inventaires de culte de Tudḫaliya IV confirment la variété de ces représentations encore à la fin du Bronze Récent. Les taureaux et les cervidés sont connus dans les mythologies anatoliennes du Néolithique jusqu'à l'époque romaine. Ils sont parfois interprétés comme étant un marqueur de la fonction sacerdotale du défunt[117], tandis que les disques solaires auraient la valeur cosmique[118].

Quant au ^{NA4}ZI.KIN (*ḫuwaši),* il s'agit de la pierre dressée[119], l'un des objets les plus importants des cultes hittites[120]. L'équation *ḫuwaši* = ZI.KIN ne fait aucun doute et on citera en exemple les deux textes parallèles de CTH 594. Alors que A (KUB X 18) utilise l'écriture du pseudo-akkadogramme (^{NA4}ZI.KIN) pour la désignation de la pierre, le texte B (KUB X 17) emploie une écriture syllabique (^{NA4}*ḫu-wa-ši-ia*).

J.-M. Durand[121] a montré que la graphie ZI.KIN en Anatolie était un pseudo-akkadogramme, autrement dit de l'akkadien figé[122]. Ce pseudo-idéogramme cache peut-être un jeu de mots[123] formé sur la racine ZI « vie, âme » et KIN « travail, objet fabriqué ». On préférera donner le sens de « dresser » à ZI, indiquant par là « un objet dressé ». C'est peut-être un indice à prendre en compte dans la recherche d'une étymologie viable pour le *sikkānu* akkadien (*cf. supra*).

H. Th. Bossert[124] avait tenté de prouver l'équivalence étymologique du mot hiéroglyphique *waniza-* (dont *wanai-* est une vieille lecture) et du cunéiforme *ḫuwaši* (voir ci-dessous). Il avait été suivi par C. Carter qui reprenait l'entier de la démonstration en soulignant les difficultés, en particulier le fait qu'il

---

116 Collins, B. J., 2005, p. 24.
117 Bel, N., 2009, p. 3.
118 Bel, N., 2009, p. 3.
119 M. Darga, proposait avec raison d'y voir le nom des bétyles en Anatolie, voir Darga, M., 1969.
120 Pour une bibliographie complète on consultera Singer, I., 1986 et Collins, B. J., 2005, p. 26.
121 Durand, J.-M., 1988, p. 6, voir aussi Durand, J.-M., 1998, p. 27-30. L'auteur établit que les Hittites sont de « grands emprunteurs » de réalités syriennes. L'idéogramme ZI.KIN est reconnu depuis longtemps, comme l'équivalent de terme *ḫuwaši*, proprement hittite.
122 Ce que H. Th. Bossert avait déjà découvert en 1952, lorsqu'il écrivait : « Ich erwäge deshalb, ob ZI.KIN nicht einfach eine schlechte Schreibung für ZI.KIN = assyr. ŠIKIN (stat. const. von ŠIKNU) ist, das ugar. als *skn* erscheint und ‹Bild, Stele, Stele mit Bild› bedeutet. », Bossert, H.Th., 1952, p. 504. L'auteur avait touché du doigt l'origine du ZI.KIN hittite, mais il ne pouvait encore connaître les attestations de *sikkānu* à Mari, Emar et Tell Munbaqa, voir Dietrich, M., Loretz, O., & Mayer, W., 1989, p. 138.
123 Voir à ce sujet Durand, J.-M., 2005, p. 173. Il est intéressant de noter que ZI a une lecture hittite.
124 Bossert, H. Th., 1952, p. 511-513.

fallait être en mesure de démontrer que la terminaison -ši en cunéiforme fonctionnait de la même manière que -na + i- en hiéroglyphique[125]. M. Darga avait, elle, reconnu l'absence d'étymologie et hésitait à poser une formation en -i ou en -ši[126].

S'interrogeant sur l'étymologie du même mot *ḫuwaši*, J.-M. Durand proposa d'y voir une dérivation du sémitique *humāsum/humūsum* avec une « spirantisation de l'intervocalique (passage du *m* au *w*) et une séquence vocalique /u-a/[127] », la désinence en -i étant caractéristique des termes passés en hittite par le nord (louvo-hourrite).

Cependant, cette dérivation ne tient pas compte du fait que le mot akkadien conserve une sifflante là où le terme hittite présente une chuintante (*s/š*). De plus, nous ne connaissons pas d'autres exemples de spirantisation *m/w* avec des mots hittites d'origine akkadienne (akkadogramme).

Force est de constater qu'il est encore difficile de fournir une étymologie pour le hittite *ḫuwaši*.

Sémantiquement le problème n'est pas plus simple. Pour J.-M. Durand, le *humûsum* akkadien, non attesté dans les dictionnaires, est un monument « commémoratif[128] » qui se présente sous forme de « tumulus » ou de « cairn[129] » parfois accompagné d'une stèle explicative. Il n'existe pas à proprement parler de parallélisme sémantique, si l'on admet que ZI.KIN/ *ḫuwaši* est « un pilier de pierre ou de bois, à l'occasion pourvu de métal (argent, fer) utilisé come un objet de culte à l'extérieur ou sous un abri, ou encore comme marqueur de frontière[130]. »

À la différence des *sikkānu*, ces pierres pouvaient être gravées, inscrites, anépigraphes ou avec des reliefs. On les retrouve principalement en dehors des villes, près d'une source ou d'une montagne. On pouvait les dresser dans tout lieu ayant un caractère sacré fortement lié à la nature. On les retrouve cependant aussi dans les temples ou les chapelles accompagnant ou non des statues anthropomorphiques dans les villes. Datant du Bronze Ancien, on mentionnera des *ḫuwaši* à Beycesultan[131] et à Tarse[132]. Dans les deux cas, ces derniers étaient dans un espace sacré et ne présentaient pas de traces de décoration. L'ancienneté de ces installations est unanimement acceptée, ce

[125] Carter, C., 1962, p. 41-44, en particulier p. 43-44 : « The ending -ši- in cuneiform Hittite nouns is not too well attested. (…) To my knowledge, there are no other hieroglyphic words ending in -nai-. It is, at present, therefore, impossible to determine from hieroglyphic sources whether or not Bossert's suggestion as to the meaning of the ending is correct ».
[126] Darga, M., 1969.
[127] Durand, J.-M., 2005, p. 140.
[128] Durand, J.-M., 2005, p. 102. Chez les Hittites, on connaît un monument commémoratif (*Cf.* Apologie de Ḫattušili III) sous l'appellation ŠU.AN (main de dieu ?). Voir Durand, J.-M., 2005, p. 174.
[129] Durand, J.-M., 2005, p. 130.
[130] Puhvel, J., 1991, *Hittite Etymological Dictionary* III, p. 438.
[131] Lloyd, S. & Mellaart, J., 1957, p. 27-36.
[132] Goldman, H., 1956, *Excavations at Gözlükule-Tarsus II, from the Neolithic through the Bronze Age*, Princeton, Princeton University Press p. 17 et p. 26-27.

qui signifie que le culte des pierres est un phénomène établi anciennement en Anatolie comme on le voit avec les cultes de Karaḫna ou dans le KI.LAM[133].

Généralement, chaque pierre appartient à une seule divinité. Elle était installée de façon pérenne dans les lieux de culte en plein air tandis que les statues de culte se déplacent et se rendent périodiquement vers elles[134].

Le Ḫuwaši du dieu de l'Orage : pierre dressée ou complexe cultuel ?

Pour M. Darga[135], les locutions ^{NA4}ZI.KIN et É.DINGIR^{LIM} doivent avoir le même sens : *lieu où réside la divinité*. Selon elle, la pierre dressée est un Ersatz du temple dans le monde extra-urbain. La pierre placée devant ou derrière la statue fait office de temple pour la divinité dans un lieu où elle en est dépourvue. Cette hypothèse se basait principalement sur l'analyse de CTH 517, qui mettrait en équation le temple et la pierre dressée, cependant, une interprétation différente est envisageable pour ce passage problématique même si Th. P. J. van den Hout[136], se ralliant à l'interprétation de I. Singer[137], interprétait *ḫuwaši* dans le KI.LAM comme un espace à l'intérieur duquel on pouvait entrer.

Une étude approfondie des attestations du terme *ḫuwaši* dans la documentation épigraphique hittite permet d'affirmer que le terme désigne la pierre dressée et sacrée et non un complexe architectural ou cultuel. Il est possible que, dans certains cas, le terme désigne par métonymie un ensemble ou un complexe qui s'organise autour de la pierre dressée (notamment avec Bo2004/1). Il ne s'agit en aucun cas du site de Yazılıkaya comme l'a défendu I. Singer[138] après une suggestion de H. Güterbock remontant à 1946. I. Singer écrivait dans sa monogaphie sur le KI.LAM[139], p. 101[140] :

> « One cannot refrain from conjecturing concerning the location of this ceremonial tent housing the ‹great assembly›. I strongly suspect that the *ḫuwaši* of the Storm-god near this tent, which is situated outside the city and is the terminous of the royal procession, is the rock sanctuary at Yazılıkaya or some part of it. »

Bien que Th. P. J. van den Hout ait édité le texte du KI.LAM (1991), dans son étude des monuments funéraires et des monuments commémoratifs (2002), il interprète la mention du *ḫuwaši* comme une entité à l'intérieur de laquelle il est possible d'entrer.

---

133 Ce rituel mentionne des divinités ḫatties.

134 La rencontre de la statue de culte avec sa pierre dressée avait trouvé son explication dans l'article de Archi, A., 1973.

135 Darga, M., 1969, p. 12.

136 Hout (van den), Th. P. J., 1991-1992, « Remarks on the third Tablet », *Jaarbericht « Ex Oriente Lux »* 32, p. 109 sq.

137 Singer, I., 1986.

138 Singer, I., 1986, p. 245.

139 Pour un commentaire complet sur ce rituel et le rôle des pierres dressées, voir chapitre *Le rôle des pierres levées dans le rituel du KI.LAM*, p. 190 sq.

140 Singer, I., 1983.

« … but in the KI.LAM-festival it is in the *ḫuwaši* of the Storm-god». En fait le texte ne dit pas dans le *ḫuwaši* mais bien devant celui-ci (*Cf.* B x + 1 l. 8 «NA4*ḫu-u-wa-ši-ia (-)x pi-ra-an*» mais aussi l.10 ; 16 et F iii l.10 «NA4*ḫu-wa-ši-ia pi-ra-an*»).

Le KI.LAM se déroulait dans la ville où se trouvait la pierre du dieu de l'Orage[141]. Cette dernière se trouvait dans un complexe construit qui comportait en outre un centre (B x + 1 l. 20), une porte en bois (B x + 1 l. 22) et des murs (B x + 1 l. 1 et F iii l. 12). La seconde partie du texte (F iii) indique que le *ḫuwaši* fait partie des éléments constitutifs du complexe cultuel en question qui reçoit également des offrandes. Ces offrandes sont faites une fois devant chaque élément : devant la pierre, une fois devant le centre, une fois devant les sphinx, une fois devant le mur, une fois devant la porte et pour finir près du centre. La pierre semble installée (de façon pérenne) dans le sanctuaire. C'est KUB II 3 l.32 sqq. (CTH 627) qui a fait penser que le NA4*ḫuwaši* était un élément architectural ou un complexe, et qu'on pouvait y entrer.

KUB II 3 l.32 sq.

32. LUGAL-*uššan* DU-*aš* NA4*ḫuwašiya*
33. *anda paizzi* NA4*ḫuwašiya*
34. UŠKĒN LÚALAM.KAxUD *memai*
35. LÚ*kītaš ḫalzāi*
36. *taš* É*arkiuitiyazi*

«le roi va dans le *ḫuwaši* du dieu de l'Orage. Dans le *ḫuwaši*, il se prosterne. L'artisan de la statue[142] parle. L'homme *kīta* crie. Et il marche vers l'*arkiu*[143] ».

La même expression se retrouve dans CTH 636.2 (KUB XX 99 II)

4. LUGAL-*uš-kán* NA4*ḫu-wa-ši-ia pí-ra-an an-da pa-iz-zi*

Que signifie l'expression *anda paizzi* avec le datif-locatif de NA4*ḫuwaši* ? L'expression n'exprime certainement pas qu'on pouvait entrer dans le NA4*ḫuwaši*, mais plutôt qu'on se rendait devant la pierre, dans un espace sacré. On allait «à la pierre», comme on se rendait «à la source». Le texte mentionne ainsi qu'on entrait dans l'espace sacré de la pierre, dans un «Stelenbezirk».

M. Hutter[144], dans son étude sur les pierres dressées notait :

«Daraus ergibt sich m.E. die Möglichkeit, dass ein grösserer Komplex wie Yazılıkaya oder ein ganzes Freilichtheiligtum, dessen Zentrum ein *ḫuwaši*-Stele markierte, als *ḫuwaši* angesprochen werden konnte. Doch glaube ich, dass man darin eine sekundäre Bedeutungserweiterung sehen soll : *ḫuwaši* im eigentlichen Sinn ist nur eine Kultstele».

---

141 Voir chapitre *Le rôle des pierres levées dans le rituel du KI.LAM*, p. 190 et suivantes.
142 L'artisan, auteur de la statue ?
143 Singer, I.,1983, p. 106 traduit *arkiu* par «passageway».
144 Hutter, M., 1993, p. 94.

L'expression hittite « à l'intérieur du *ḫuwaši* » ou NA4*ḫuwašiya anda paizzi* (KI.LAM) « il va dans le NA4*ḫuwaši* » signifierait plutôt « aller vers la pierre dressée », « à l'intérieur de (l'enceinte qui contient) la pierre. »

ḫuwaši et šiuniyatar

L'emploi dans les inventaires de culte du terme ALAM pour désigner la statue créée par l'homme, dans des expressions du type « le *šiuniyatar* de la divinité est un (ALAM) *ešri...* », laisse supposer une distinction entre la divinité et sa représentation[145]. Cette distinction n'était cependant pas une règle[146]. L'expression NA4ZI.KIN-*ia-an-kan … tiyanzi*, montre que la divinité peut-être matérialisée par la pierre dressée car, comme le relevait A. Archi[147], l'expression « ne peut être traduit(e) autrement que : et (sous la forme de) stèle, ils le (la divinité) placent… » puisque ZI.KIN est un neutre[148].

Contrairement à ce qui a été défendu par J.-M. Durand (2005) et repris dans la récente contribution de M. G. Biga[149], les pierres dressées en Anatolie n'ont le plus souvent pas une valeur de pierre commémorative. Si la commémoration peut être marquée par l'érection d'une pierre en Anatolie (sous la forme obscure ŠU.AN dans l'Apologie de Ḫattušili par exemple[150]), il ne paraît pas correct de voir là la principale utilisation des pierres dressées chez les Hittites. La multitude de textes rituels et inventaires de culte dont il sera question ici souligne le rôle religieux majeur des pierres en Anatolie.

Pour la présente recherche on retiendra donc que ZI.KIN/*ḫuwaši* est considéré comme le nom de la pierre dressée en Anatolie.

CTH 522[151] *: un ZI-GA-NU hittite ?*

Ce fragment d'inventaire décrit des statues et divers objets de culte et atteste le terme akkadien *sikkānu* pour désigner la pierre dressée.

1.]x-*da-ra* KÙ.[BABBAR?
2. ALAM?]x ŠUM-*ŠU* I*Aš-me*-LUGAL-*ma*
3.]xxx GUŠKIN GAR.RA

145 Collins, B. J., 2005, p. 34.

146 Voir par exemple interprétation de Selz, G. J., 1997, « The holy drum, the spear, and the harp », *Sumerian gods and their representations, Cuneiform Monographs* 7, p. 167-213.

147 Archi, A., 1973, p. 23.

148 *-an-* (pronom enclitique de la 3e personne) renvoit à un nom commun à l'accusatif.

149 Biga, M. G., 2009, p. 99-121.

150 Otten, H. 1981, *Die Apologie Hattusilis III. Das Bild der Überlieferung*, (*StBoT* 24), Wiesbaden, Harrassowitz, §6, l. 25 et §7, l. 44 : ŠU.AN-*ma I-NA* URU*Ú-i-iš-ta-wa-a*[(*n-da ú-*)]*e-da-aḫ-ḫu-un* (l. 45) *nu-mu a-pí-ya-ya ŠA* DIŠTAR GAŠAN-*YA ka-ni*[(*-eš-š*)]*u-u-wa-ar e-eš-ta* « in Wištawanda aber *baute* ich ein *Mal* », traduction française : « je bâtis un monument commémoratif à Wištawanda », voir ici p. 207-208.

151 Le fragment Bo 3826 a été publié par Otten, H., 1958, p.112 ; Haas, V. & Wäfler, M., 1977, « Bemerkungen zu É *heštī/ā* », *UF* 9, p. 116 sq. et Fuscagni, F., 2007, *Hethitische unveröffentlichte Texte aus den Jahren 1906-1912 in der Sekundärliteratur*, *HPMM* 6, p. 57 sq.

4.]x *ZI-GA-NU še-er gul-an-te-eš*[152]
5. GUŠ]KIN GAR.RA
6. A]LAM GUŠKIN GAR.RA É.ŠÀ *ḫa-aš-ti-ya-as*
7.]x *e-eš-zi BE-LU*ḪI.A
8.]GUŠKIN GAR.RA xx *-TUM* NA4ZA.GIN
9.]xxx II *aš-šu-ša-aš* GUŠKIN
10.]GÙB-*la-za* ŠU-*za* GIŠ*kal-mu-uš*
11. GUD.]MAḪ? GIŠ*ZI* GUŠKIN GAR.RA

«… [une statue?] son nom (est) Ašmi-Šarruma… plaqué d'or… une pierre dressée? gravée sur la partie supérieure?… plaquée d'or. Une statue plaquée d'or au sein de la maison *ḫešti*, (ils) prennent place. Les maîtres …plaqué d'or… de lapis lazuli… 2 objets *aššuša* en or… dans la main gauche (il tient) le sceptre *kalmuš*. Un taureau?... plaqué d'or… »

Ce texte très fragmentaire donne l'inventaire de diverses statues de divinités, mais également de personnages importants. En effet, Ašmi-Šarruma est le fils du roi Arnuwanda. En plus du fils d'Arnuwanda, le texte doit mentionner au moins deux autres membres de la famille royale puisqu'on lit qu'une statue se trouve dans la maison *ḫešti*, qu'une autre porte le sceptre du pouvoir dans la main gauche et que des *BE-LU*ḪI.A sont mentionnés. L'inventaire atteste ici «pierre dressée» par un hapax qui est la transcription syllabique du nom akkadien, alors que les scribes hittites utilisaient le nom hittite *ḫuwaši* ou le pseudo-akkadogramme ZI.KIN. La mention de ce *sikkānu* est peu claire dans ce contexte fragmentaire[153], mais la forme participiale *gulant-* précise que la pierre est gravée. Il n'est pas possible de savoir si le verbe décrit que la pierre est taillée ou qu'elle comporte un dessin incisé (gravé). C'est en tous les cas une mention exceptionnelle dans ce corpus.

1.5.4 Le nom de la pierre dressée en louvite (waniza)

Le louvite connaît deux mots qui sont précédés du déterminatif STELE[154](= LAPIS+SCALPRUM, pierre taillée ?) : *wani*(*d*)- avec le nominatif *waniza*[155]

152 Du verbe *gul(š)-* «to engrave». La forme du participle devrait être *gulšanteš*, mais Puhvel, J., HED K, atteste aussi la forme participiale *gulant-*.

153 Peut-être existe-t-il une transcription identique dans les cultes de Nérik Bo 2839 Vs. III, l. 20 : *zi-ik-kán-zi-pa-aš*, voir p. 179 sq.

154 On le retrouve sous N°267 dans l'édition de Marazzi, M., 1998 qui reprend la numérotation de E. Laroche, tandis que le signe porte le N° 225 chez Meriggi, P., 1962.

155 Après avoir passé en revue l'ensemble du corpus des inscriptions en hiéroglyphique, il ressort clairement que deux mots différents peuvent être précédés du déterminatif «STELE», *waniza* et *tanisa*. Voir par exemple MARAŞ 14, § 4 wa/i-mu-i (B) |á-ma-[z]a ("STELE")wa/i-ni-za "CRUS"-nu-wa/i-ha, § 12 |za-wa/i-ta-´ ("STELE")wa/i-ni(A)-za-i |z[i-i]-na LOCUS-la/i-ta-la-ti-i |("SA4")sa-ni-wa/i-i; MARAŞ 11, § 4 za-a-wa/i-ta ("STELE")wa/i-ni-za REL-sa[...]; BABYLON 1, § 13 za-pa||-wa/i-ta |("STELE")wa/i-ní-za |"LOCUS"-lá/í-za-´ |(SA4)sá-ni-ti-i; RESTAN, § 3 za-pa-wa/i ("STELE")wa/i-ni-za (DEUS)pa-ha-la-ti-ia CRUS-nu-ha-á; QAL'AT EL MUDIQ, § 3 za-pa-wa/i ("STELE")wa/i-ni-za (DEUS)pa-ha-la-ti-ia CRUS-

et *tanisa-* qui apparaît dans une inscription de la région de Hama[156]. L'étymologie du nom louvite *waniza* reste mystérieuse. H. Th. Bossert[157], puis C. Carter[158] avait tenté un rapprochement entre *ḫuwaši* et *waniza* (*wanai-*), rapprochement que nous mentionnions ci-dessus, mais ce dernier reste très hypothétique. H. Th. Bossert[159] proposait :

> « Es liegt nahe, Keilschrift-Hethitisch ḫuu̯aši in ḫuu̯a+ši und Hieroglyphisch-Hethitisch *ḫuu̯anai in ḫuu̯a+na+i zu zerlegen. Beide wörter sind bildungsgleich, nur zeigt das eine ein ši-, das andere ein na-Formans. Beide Wörter lassen sich als ‹zum ḫuu̯a gehörig, vom ḫuu̯a herrührend› erklären. Nimmt man an, dass der Meissel in beiden Sprachen ḫuu̯a- lautete, so würde huuasi wie *ḫuu̯anai ‹Meisselarbeit› bedeuten.»

Selon M. Marazzi[160], il n'y a pas de connexion étymologique possible entre la lecture du signe hiéroglyphique et le *ḫuwaši* hittite.

Le sens de *tanisa-* est assuré par le rituel de la *Maštigga*[161] (louvite cunéiforme) où *tanid/t-* est visiblement une glose pour le hittite *ḫuwaši*[162]. KUB X 76 l. 5-7 + XII 59 col. III, l. 7-9 (CTH 404 1.II.B) :

> *kuis=war=at ueteskit* (NA4)*ḫuwaši*.HI.A *ta-a-ni-takinuna=war=at+kankāsa lagāri*
>
> « Celui qui a construit celles-ci, les pierres dressées, voici maintenant, elles sont renversées ».

Dans la liste des signes donnée par G. Anders, on retrouve STELE sous l'entrée 267 de E. Laroche[163].

Deux bases de basalte conservées au Musée archéologique d'Istanbul (inv. N°7775 et 7776, fig. 2) indiquent que le signe hiéroglyphique montre une/des pierre(s) fichée(s) dans un socle et non la pierre seule. Le programme iconique de ces bases met en abîme l'objet dont elles parlent. Ces monuments étant percés au centre, il ne fait aucun doute que la/les pierre(s) étai(en)t fichée(s) à l'intérieur.

---

nu-ha ; ANKARA, § 4 |za-pa-wa/i-ta |("STELE")wa/i-ni-za |á-pi-i[... (C?) ....

156 SHEIZAR, § 4 |za-pa-wa/i-mu |(STELE)ta-‹ni›-sà |mi-i-zi-´ |INFANS.NEPOS-zi |INFANS.NEPOS-ka-la-zi |(INFANS)NEG2-wa/i-zi || Nous remercions vivement I. Jakubovich de nous avoir signalé ce texte et d'avoir discuté de ces questions de vocabulaire louvite avec nous.

157 Bossert, Th. H., 1952, p. 495-546.

158 Carter, C., 1962, p. 41-44.

159 Bossert, Th. H., 1952, p. 512.

160 Communication personnelle.

161 Voir ici p. 164 sq. et Miller, J., 2004, *Studies in the Origins, Development and Interpretation of the Kizzuwatna Rituals* (*StBot* 46), p. 99.

162 Voir Jakubovich, I., 2009, *Sociolinguistics of the Luwian Language*, Leiden, Boston, Brill, p. 278-279 et note 86. Cette interprétation avait été personnellement communiquée par C. Melchert.

163 Laroche, E., 1960, *Les hiéroglyphes hittites*, Paris, CNRS.

La question reste posée de savoir si le signe hiéroglyphique (logogramme/déterminatif) STELE recouvre la même signification que le *ḫuwaši*. Dans les inscriptions où STELE est employé logographiquement il n'est pas possible d'en connaître la lecture exacte. Le signe peut être employé pour divers objets en pierre ayant une signification religieuse. Le mot louvite *tanisa-* en revanche pourrait être l'équivalent du hittite *ḫuwaši*.

La combinaison des hiéroglyphes LAPIS+SCALPRUM signifierait que les pierres dressées hittites étaient des pierres taillées. Cette définition est évidente pour les stèles inscrites, elle l'est moins pour les blocs erratiques devenus sacrés, même si des pierres taillées pouvaient cependant devenir sacrées. On comprend dès lors que *ḫuwaši* peut désigner les pierres dressées aussi bien dans le domaine sacré que profane.

On considère généralement que, tant la valeur logographique que la valeur syllabique de SCALPRUM (L. 268) et du pronom relatif L. 369 est identique : HWA/HWI. Il est alors possible de proposer l'hypothèse suivante : le nom de la pierre dressée sacrée en hittite étant *ḫuwaši*, peut-on imaginer que, derrière le logogramme employé par exemple sur les monolithes d'Emirgazi, il faille voir une lecture hittite du hiéroglyphe, SCALPRUM servant d'indicateur phonétique pour HWA-*ši*[164] ?

Les cultes lithiques que nous connaissons le mieux sont ceux que pratiquaient les Arabes de l'Arabie préislamique, comme nous le mentionnent les auteurs musulmans. On dressait alors des pierres (*nutsub*, plur. *antsâb* = statue, idole) sur lesquelles était versé le sang de victimes immolées en l'honneur de la divinité censée s'être manifestée dans la pierre. Selon Ibn Hisâm (né en 834 apr. J.-C.), ceux qui quittaient la Mecque par obligation, du fait que, disait-on, la ville devenait trop étroite, emportaient l'une des pierres du Haram (l'enceinte sacrée) qu'ils se mettaient à adorer. Ibn Sa'd (IX[e] siècle) rapporte que, lorsqu'un nomade établissait son campement, on se mettait à la recherche de quatre pierres : trois pour le foyer et la dernière qu'on dressait pour matérialiser la divinité qu'on adorait. De plus, selon Al-Kalbi (VIII-IX[e] siècle), les pauvres, ceux qui n'avaient pas les moyens de se faire façonner des idoles, dressaient une pierre face au Haram et accomplissaient ensuite une

[164] À Karkémiš, L. 267 a la valeur phonétique /wa/ comme le montrent les diverses attestations du type : KARKAMIŠ A18h §1 za-wa/i STELE-ni-zi! VIR-ti-sa (DEUS)SOL-wa/i+ra/i-ma-sa-´ CAPUT-ta-sa. Si la valeur déterminative ne pose à priori pas de problème, il n'en va pas de même si l'on tente de connaître la lecture du logogramme « STELE » tel qu'il apparaît sur les monuments d'Emirgazi. Les exemplaires de Maraš nous aident dans la lecture. Prenons l'exemple Maraš 11 §4 za-a-wa/i-ta ("STELE")wa/i-ni-za REL-sa[.... Dans cet extrait, STELE fonctionne comme déterminatif devant *waniza*, tandis qu'une lecture phonétique complète l'expression : **ḫuwaša*. Tout laisse croire ici à une glose hittite. Cet exemple n'est pas isolé, on le retrouve également dans KULULU 3 §7 |za-‹pa›||-wa/i "STELE"-ni-za |REL-sa |ARHA ||. Dans les inscriptions d'Emirgazi on retrouve §11 DEUS-ní-zi/a STELE REL-i(a)-sa hwi/a-sa-ti-sa i(a)-zi/a-tá(-sa), qui se traduit par « (lui) qui a fait ses stèles HWISTISA pour les dieux, §12 que ses stèles soient HWISTISA ». -ti-sa doit enocre être expliqué mais derrière HWASTISA, c'est peut-être le hittite *ḫuwaši* qu'il faut lire.

circumambulation rituelle. C'est ce qu'on nomme en arabe *dawâr,* terme qui a finalement désigné la pierre autour de laquelle on tournait, la pierre sacrée arabe le plus célèbre étant la Pierre Noire de la Kaba.

Que représentaient les pierres *sikkānu* ?

Les textes de Mari mentionnent des *sikkānu* pour des dieux individuels et en particulier Dagan qui peut être associé à plusieurs *sikkānātu*[165]. Dans les textes rituels d'Emar aussi des *sikkānu* individuels sont identifiés à des divinités. D'après le petit *Zukrum*, l'une des pierres était celle de NIN.URTA[166] divinité qui rejoint Dagan dans son chariot au moment du passage entre les pierres dressées. On connaît aussi une pierre dressée pour Ḫébat dans une chapelle aux côtés du dieu de l'Orage[167]. Par analogie, on suppose que l'une de ces pierres sacrées était celle de Dagan, même si le texte ne mentionne pas de « pierre de Dagan ». Dagan se rendait devant sa pierre dressée lors du rituel qui lui était consacré, comme le faisait NIN.URTA, et comme le faisaient tous les dieux de la ville d'Emar qui sortaient en procession avec Dagan. Les textes du Bronze Récent à Emar montrent la même identification de la pierre et du dieu que dans le *ḫuwaši* hittite[168]. La statue du temple urbain, image du dieu, avait une pierre aniconique en dehors de la ville qu'elle rencontrait lors de la célébration du rituel. Comme chez les Hittites, ces pierres étaient des avatars aniconiques des divinités anthropomorphiques de la ville.

1.6 L'Anatolie et l'Aštata à la fin du Bronze Récent

Entre les règnes de Telepinu et de Tudḫaliya I/II, le Mitanni prit le pouvoir sur le Nord de la Syrie, contrôlant aussi Alalakh et Alep. Afin de préparer les prochaines campagnes contre le Mitanni, Tudḫaliya I/II conclut un nouveau traité avec Šunaššura du Kizzuwatna qui avait rompu son alliance avec le Mitanni[169]. Avec cet appui, le roi hittite fit entrer ses troupes en Syrie, détruisant Alep (Ḫalpa). Peu après ces événements, le Kizzuwatna est annexé et placé sous contrôle hittite.

Sous Tudḫaliya III, l'Anatolie subit des raids kaskéens, mais les territoires seront récupérés avec l'aide de son fils Šuppiluliuma, brillant responsable militaire, qui conduisit la bataille contre l'Arzawa (Asie mineure). Les rois hittites ne seront cependant pas victorieux. Après la mort de Tudḫaliya III à Samuḫa et porté par des officiers armés qui assassinèrent l'héritier légitime

---

165 Voir par exemple Durand, J.-M., 1988, ARM XXVI 230, l. 1-2.

166 Emar 375, l. 16.

167 Intronisation de la EREŠ.DINGIR du dieu de l'Orage (Emar 369, l. 34-35A, mais aussi dans le texte du *Zukrum*, Emar 373, l. 158-159).

168 Cette remarque avait déjà été formulée par Fleming, D. E., 2000, p. 84. C'est un élément essentiel pour comprendre la signification des pierres dressées dans le contexte syro-hittite. Cette analogie n'est pas sans conséquence sur l'interprétation théologique à donner au rituel du *Zukrum*, p. 66 sq.

169 Wilhelm, G., 1988, « Zur ersten Zeile des Šunaššura-Vertrages », *Fs. Otten 2*, p. 359-370.

au trône, Šuppiluliuma I accède à la royauté. Les premières campagnes militaires se dirigèrent vers l'est et le sud, le but étant d'assurer le pouvoir hittite dans le Kizzuwatna et de récupérer la ville de Tegarama qui avaient été prise par (H)išuwa, alliée du Mitanni. Šuppiluliuma commença son offensive à l'est de l'Euphrate avec la conquête d'(H)išuwa. Le roi Tušratta ayant fui, il marcha sur le nord de la Syrie, conquérant, avec son fils Muršili II, tous les royaumes de la région et mettant fin à au royaume du Mitanni. L'Aštata fut alors conquis (1340-1330), et la ville d'Emar peut-être occupée.

Sous le règne de Muwatalli II (ca. 1295), Tarḫuntassa devient la capitale de l'Empire[170]. Ce repli vers le sud était une stratégie politique pour se rapprocher de la Syrie. Le roi voulait être plus près du front syrien. Les possessions hittites en Syrie resteront d'ailleurs aux mains du roi Muwatalli. Sa stratégie à Tarḫuntassa est interprétée comme un acte de faiblesse selon Ḫattušili III qui cherche à justifier[171] son pouvoir dans son Apologie, bien qu'une telle démarche offensive fût prestigieuse. La stabilité revint ensuite dans l'empire, notamment grâce à la paix conclue avec l'Egypte au lendemain de la bataille de Kadeš. Dans l'Apologie on apprend aussi que Ḫattušili, encore enfant, avait été consacré à la déesse de Samuḫa afin d'assurer sa guérison[172].

Dès le XIVe siècle, le pouvoir hittite contrôlait donc l'Aštata, dont Emar était l'une des villes les plus importantes[173], par l'intermédiaire des rois de Karkémiš[174]. Rappelons que le roi Muršili II avait mené une vaste campagne de reconquête du sud de l'Empire pour contrer la révolte des sujets syriens.

C'est dans la vallée du Moyen-Euphrate sur le site actuel de Tell Meskéné, que les fouilles françaises de J.-C. Margueron (1972 à 1978), d'abord, puis les fouilles allemandes de l'Université de Tübingen sous la direction de U. Finkbeiner, ont permis la mise au jour de l'antique cité d'Emar, aujourd'hui en partie sous les eaux du Lac Assad (*buḥayrat al-'asad*). Au moment des premières fouilles, on pouvait encore constater le quadrilatère qui, à l'époque, était clos de remparts et à l'intérieur duquel furent mis au jour le sogenannte palais, quatre temples, des habitations privées et des rues. Le matériel épigraphique est abondant et a permis d'établir une prosopographie sur trois générations et demi[175].

170 Depuis que Ḫattušili I avait transféré sa capitale de Kuššar à Ḫattuša, cette dernière n'avait cessé d'être la capitale de l'Empire.

171 Il s'était emparé du pouvoir lors d'un coup d'état qui évinça son neveu.

172 Une autre version historique de la maladie du jeune prince existe dans le Décret royal en faveur de Mittannamuwa, voir *Le rôle des pierres dans la pseudo-apologie de Ḫattušili III (CTH 81)*, p. 205 sq.

173 Voir Cohen, Y., 2009, p. 16, note 49, il est possible que les termes géographiques « Emar » et le « pays d'Aštata » soient interchangeables.

174 Šuppiluliuma I conquit Karkémiš, réorganisa la Syrie du Nord et imposa une tutelle de Karkémiš au roi du Mitanni défait. Il utilisa en fait deux états vassaux, Karkémiš à l'est et Alep au centre pour surveiller toute la région et l'Aštata en entier. Šuppiluliuma confia le contrôle de ces régions à son fils Piyaššili (Šarri-Kušuḫ), roi de Karkémiš et vice-roi du Ḫatti en Syrie.

175 Fleming, D. E., 2000, p. 26-29, voir aussi Cohen, Y., 2009, p.19 sq.

Dans l'Antiquité, la ville d'Emar occupait une place importante sur la route commerciale entre la mer Méditerranée et le Golfe Persique. Sur la rive occidentale du fleuve, le site occupait une place stratégique ; son port de commerce, halte obligée sur le parcours du fleuve, en faisait l'un des plus importants du Moyen-Euphrate[176].

J.-C. Margueron, en l'absence de vestiges de la ville plus ancienne[177], suppose que le roi hittite entreprit la construction d'une nouvelle ville en dehors de la zone devenue dangereuse peut-être à cause de l'évolution d'un méandre de l'Euphrate vers 1320 avant J.-C[178]. Ainsi le site comporterait-il deux phases distinctes dans son histoire : la ville du Bronze Moyen et la ville du Bronze Récent.

La première est connue sous le nom d'Imar et se situait dans la vallée même de l'Euphrate. Si l'on se réfère aux sources épigraphiques, les tablettes d'Ebla datant du IIIe millénaire, mentionnaient déjà la cité d'Imar comme étant un important relais commercial. Un peu plus tard, un texte paléo-babylonien mentionne le port fluvial d'Emar comme une des destinations les plus courues de Mésopotamie. L'existence de la ville d'Emar est également attestée dans les sources hittites. C'est grâce aux archives de Mari que nous pouvons juger de la puissance commerciale de la ville à l'époque d'Hammurapi de Babylone, et plus tardivement (à l'époque mitanienne) grâce aux archives d'Ugarit.

La seconde ville aurait été reconstruite par les Hittites sur le rebord ouest du plateau. Leur conception de l'urbanisme aurait favorisé les constructions sur les coteaux, tandis que les gens des plaines favorisaient les constructions dans la vallée. Ce serait la ville-neuve d'Emar, œuvre du pouvoir hittite.

Les recherches allemandes permettent, à présent, de réviser cette théorie. On a retrouvé sur l'emplacement même de la ville du Bronze Récent des éléments faisant partie de la ville du XVIIIe siècle, en particulier des éléments du rempart. (fig. 3)

La ville du Bronze Récent n'est pas une fondation neuve dans un espace vierge de toute construction.

La découverte majeure sur le site d'Emar fut celle d'un important complexe cultuel comportant plusieurs temples d'architecture syrienne datant de l'époque syro-hittite. Deux des sanctuaires étaient dédiés à Ba'al, et peut-être à sa parèdre syrienne. Durant ces mêmes fouilles, fut mis au jour dans la ville basse le bâtiment M_1[179] qui fournit les documents épigraphiques dont nous traitons[180].Une lettre de crédit daté du roi babylonien Meliši-ḪU permet

[176] LAROCHE, E., 1980, p. 236-237, voir aussi COHEN, Y., 2009, p.15.

[177] Les fouilles françaises ne permirent finalement que la découverte de la ville du XIIIe siècle sur le plateau.

[178] MARGUERON, J.-C., 1982a.

[179] Voir annexes, fig. 4.

[180] Pour une présentation précise de la documentation voir *La personnalité du devin d'Emar*, p. 134 et suivantes.

selon D. Arnaud[181] de fixer la date de la destruction de la ville à 1187 avant notre ère[182]. Pour Y. Cohen[183], le document fournit en tous les cas un *terminus post quem*. La fin d'Emar 26 comporte une date dans le comput assite[184]. Y. Cohen et L. D'Alfonso[185] propose de lire, à la suite d'une suggestion de J. A. Brinkman :

ITI GU4.UD.1.KAM à la place de ITI.KIN.2.KAM.

Il s'agirait du mois 2 et non du mois 4 intercalaire de la deuxième année de Meliši-ḪU[186].

---

181 Arnaud, D., 1975, p. 87-92.

182 Singer, I., 1987, p. 413-422, ramène la date à 1180.

183 Cohen, Y., 2009, p. 23. « This document (Emar 26) supplies us with the absolute date of 1185 which gives a terminus post quem for the destruction of the city ».

184 *Vs.* Cohen, Y., 2009, p. 187-188, rien ne permet de supposer que le document a été écrit par Kidin-Gula (Emar 26, l. 2. *i-na* É [m]*Ki-din*-[D][d'après la copie de D. Arnaud, on lit É et non ŠU) et on ne peut expliquer la datation par le roi babylonien que par la rédaction du document dans le royaume de Babylone. Cavigneaux A., 2006, p. 503, note 28 « Il n'a pas été rédigé à Babylone mais à Anat, à l'issue sans doute d'une affaire secondaire, conclue alors que le marchand remontait le long de l'Euphrate vers sa patrie, dont il n'aura pas joui longtemps ! Sa date (Meliši-ḪU 2 = *ca.* 1187/1185) semble un butoir incontournable, comme le jugeait déjà Arnaud, et devrait coïncider à peu près avec la date des textes les plus récents, car on imagine mal que l'archive à laquelle il appartient ait été cachée dans une ville morte depuis vingt ans », voir aussi Bassetti, S., 1996, « Anat in a Text from Emar », *Richard F. S. Starr Memorial Volume* (*SCCNH* 8), p. 245-246. Le Kidin-[Gula, peut-être attesté dans Emar 26, était avant tout marchand. Le document a été retrouvé avec huit autres dans une jarre cachée dans un mur de la « maison 5 ». Cohen, Y. & D'Alfonso, L., 2008, p. 14 : « This document was part of a small archive or cache of some nine documents stored originally in a jar found in House 5 of Chantier A. That this cache comes from the very end of the city is clear by its archaeological and textual context ». Ce petit lot de textes peut être mis en rapport avec le devin Ba'al-malik puisque, aux côtés de Kidin-Gula, deux autres personnages ont permis d'établir un synchronisme avec les archives d'Emar : Dagan-[x] fils de Ḫēma (Emar 24 l. 24-25, Emar 75-83) et Abī-lalu, fils de Abbanu (Emar 23 l. 11-12, Emar 128 l. 25), voir Cohen, Y. & D'Alfonso, L., 2008, p. 14. Des preuves prosopographiques montrent que Abī-lalu était contemporain de Ba'al-malik, Cohen, Y., 2009, p. 186, note 95. En admettant que Kidin-Gula peut-être mentionné dans Emar 26, soit la même personne que celle connue dans les colophons de l'archive M$_1$, il faut alors reconnaître que ce marchand avait deux résidences, une à Anat et l'autre à Emar. S'il est l'enseignant connu de la « maison » du devin, il n'est certainement pas l'auteur d'Emar 26, comment expliquer sinon la discrépance des systèmes graphiques des documents de la cache de la « maison 5 » et les documents de la « maison » du devin. Kidin-Gula ne pouvait enseigner un système si différent de celui qu'il pratiquait s'il était l'auteur de la lettre de crédit. De plus, il devait être relativement âgé au moment où il apparaît dans les documents de la « maison » du devin.

185 Cohen, Y., & D'Alfonso, L., 2008, p. 14, note 44 et voir p. 4, note 5 : Les auteurs suivent la chronologie proposée par Boese, J. & Wilhelm , G., 1979, « Aššur-dān I., Ninurta-apil-Ekur und die mittelassyrische Chronologie », *WZKM* 71, p. 19-38 qui est de dix ans plus basse que celle de Brinkman, J. A., 1977, « Appendix : Mesopotamian Chronology of the Historical Period », Oppenheim, A., L. & Reiner, E. (éds.) *Ancient Mesopotamia : Portrait of a Dead Civilization*, p. 335-346, ramenant la date de l'abandon d'Emar à 1175.

186 On lisait habituellement ITI KIN 2-KÁM MU-2-KÁM *Mi-li-ši*-ḪU LUGAL-*e* « Elul

Ce document, le plus récent découvert sur le site d'Emar, rattache les évènements terribles de la fin de l'Age du Bronze Récent à la chronologie absolue. La ville n'a pas pu être détruite avant cette date. Alors que le pouvoir central hittite n'existait déjà plus, le pouvoir à Karkémiš était toujours en place, exerçant encore son contrôle sur le nord de la Syrie[187].

La documentation épigraphique retrouvée à Emar est une source des plus précieuses pour comprendre le fonctionnement de l'administration hittite en Syrie mais surtout pour appréhender les interactions entre les deux cultures sur ce site à la frontière de deux mondes[188]. L'Aštata formait une zone tampon avec la Mésopotamie et des sites comme Tell Faq'ous[189] étaient des postes militaires sur cette « frontière ». Le caractère international de cette région est illustré par la diversité des langues attestées dans les documents d'Emar : akkadien babylonien et assyrien, hittite et hourrite.

Comme la saison hivernale était relativement longue en Anatolie, empêchant tout déplacement ou campagne militaire, l'Empire hittite préféra annexer et associer des états vassaux plutôt que de les intégrer complètement sur le plan économique et politique. Les Hittites laissaient ensuite l'administration de ces états aux membres des dynasties battues[190], ou à des princes de la cour hittite. Les vassaux devaient ensuite verser un tribut à l'Empire, renoncer à entretenir des contacts avec d'autres empires ou royaumes et parfois fournir des soldats. Des garnisons hittites étaient postées dans les royaumes vassaux afin d'assurer un meilleur contrôle comme c'était aussi le cas à Emar[191].

Toute la Syrie était placée sous le contrôle de Karkémiš pour le compte du roi hittite, et les rois et princes de Karkémiš, vice-roi hittite en Syrie, étaient, de ce fait, souvent impliqués dans l'administration d'Emar[192], secondés par des officiers hittites comme le « chef du pays » (^{LÚ}UGULA.KALAM.MA[193]) et le « fils du roi » (DUMU.LUGAL[194]). Cependant, Emar conserva ses

---

supplémentaire, deuxième année de Meliši-ḪU ».

187 Hawkins, J. D., 1995, p. 1301 et Beyer, D., 2001, p. 152-153.

188 Pour le commentaire qui va suivre, on se réfère à Beckman, G. M., 1992, p. 41-49.

189 Margueron J.-C., 1982 « Aux marches de l'Empire hittite : une campagne de fouille à Tell Faq'ous (Syrie), citadelle du pays d'Aštata », M. Yon (éd.), *La Syrie au Bronze Récent*, p. 47-66.

190 Beckman, G. M., 1992, p. 45. Voir aussi Kestemont, G., 1974, *Diplomatique et droit international en Asie occidentale* (1600-1200 av. J.-C.), *PIOL* (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain) 6.

191 Deux lettres hittites attestent la présence de Alziyamuwa à Emar (commandant de la garnison). L'une est écrite par le roi du Ḫatti (Laroche, E., 1982, p. 54) et l'autre par le roi de Karkémiš (I. Singer in Westenholz, G. J. (éd.) 2000, *Cuneiform Inscriptions in the Collection of the Bible Lands Museum Jerusalem : The Emar Tablets*, (*CM* 13), p. 78-80). Voir aussi Salvini, M. & Trémouille, M.-C., 2003, « Les textes hittites de Meskéné/Emar », *SMEA* 45/2, p. 225-271.

192 Divers documents privés sont composés en présence du roi Ini-Tešup : Emar 18, 177 et 202 par exemple.

193 Voir Imparati, F., 1982, « Aspects de l'organisation de l'état hittite dans les documents juridiques et administratifs », *JESHO* 25, p. 225-67.

194 Imparati, F., 1999, « Die Organisation des hethitischen Staates », Klengel, H., (éd.),

institutions politiques propres : un roi[195], le Conseil des Anciens et le clergé du temple de NIN.URTA[196]. Le contrôle hittite à Emar était donc politiquement indirect[197].

À Emar, le DUMU.LUGAL est souvent témoin lors de transactions concernant des biens immobiliers ou des esclaves (Emar 182 et Emar 211 par exemple). Le ^{LÚ}UGULA.KALAM.MA s'occupait de toute la région sud-est de l'Empire (avec Ugarit) et se déplaçait de ville en ville. G. M. Beckman mentionne à ce sujet une remarque de H. A. Hoffner[198] :

> « H. A. Hoffner pointed out to me the great similarity between the duties of this official and those of the BĒL MADGALTI, ‹margrave, district governor› in Hittite Anatolia ».

Cet officier hittite s'occupait aussi bien d'affaires militaires que de l'administration générale de la province et participait aussi à la rédaction de documents juridiques comme témoin. Il prenait également part à la vie religieuse locale, comme l'atteste Emar 460 (l.12) où le Chef du pays assiste au culte d'Aštarté des Combats et reçoit de la bière aux côtés du devin, de la Dame du Palais et du forgeron de la ville[199].

Sous la direction d'une dynastie locale vassale et sous l'étroite surveillance des fonctionnaires Hittites, Emar va vivre environ 130 années comme métropole provinciale ayant pour seul but de fermer le passage d'est en ouest aux Assyriens ; elle disparaîtra peu après la fin de l'Empire hittite.

De prime abord, il est difficile de distinguer les traits syro-mésopotamiens de ceux hittites dans la religion à Emar. D. E. Fleming[200] tente de définir les éléments de façon synthétique, se basant essentiellement sur une étude approfondie du système de calendrier. Selon lui, l'Empire hittite n'eut que peu d'influence sur la vie religieuse d'Emar et les officiers hittites ne se mêlaient pas aux dignitaires religieux de la ville, même s'ils recevaient divers cadeaux lors des fêtes majeures de la ville. La présence hittite ne se laisserait voir que dans un corpus de textes restreint dédiés aux divinités du Ḫatti (« Rituels anatoliens » Emar 471 à 490). Bien qu'Emar se trouve entre la Mésopotamie (tradition de l'écriture akkadienne) et l'Anatolie, l'une comme l'autre sont restées suffisamment loin

---

Geschichte des hethitischen Reiches, p. 320-387, spécialement p. 373 : « Der König von Karkemiš konnte seine Autorität immer strärker zur Geltung bringen und erreichte eine –im Namen von Ḫatti ausgeübte - Kontrolle über ganz Nord-Syrien. Die in den Dokumenten von Ugarit oder Emar erwähnten ‹Söhne des Konigs› konnten daher, wie angenommen wurde, Söhne des Königs von Karkemiš oder seiner Gewalt unterstellte Würdenträger gewesen sein ».

195 Voir ici, p. 241 sq.

196 Voir divers textes : Emar 143-155.

197 Yamada, M., 2006, p. 224.

198 Beckman, G. M., 1992, p. 48, note 59.

199 [x DUG KA]Š ŠE.MEŠ *a-na* ^{LÚ}UGULA.KALAM.MA

200 Fleming, D. E., 2000.

pour permettre à la culture syrienne locale de rester clairement visible. Pour E. Laroche[201] :

> « Si l'on considère l'histoire générale du Proche-Orient au second millénaire, la présence hittite à Emar, en Aštata, apparaît comme un épisode tout à fait secondaire et presque négligeable. Si l'on envisage le problème des relations politiques unissant le Hatti à ses dominions syriens, et celui des apports culturels de Babylone à l'Asie Mineure, les faits prennent un relief significatif. Il ne s'agit de rien de moins que ceci : par quelle méthode les rois hittites ont-ils géré les affaires de Syrie ? Leur impérialisme, évident, n'était-il fondé que sur leur supériorité militaire, d'ailleurs éphémère ? Ou bien ont-ils essayé d'y appliquer une sorte de système conscient et organisé, un plan concerté ? »

On n'a que trop souligné les « apports culturels de Babylone à l'Asie Mineure » sans considérer les changements possibles survenus dans le domaine religieux. Jusqu'à présent on considérait que[202] :

– le roi hittite respecta les dieux et les coutumes religieuses d'Emar ;
– le calendrier religieux connu à Emar ne trouve pas de parallèle hittite.

Mais la présence de rituels « anatoliens » en langue akkadienne à Emar laisse penser que des rites étaient opérés pour les divinités hittites par les Syriens. Sinon pourquoi les traduire en akkadien ? Ces rituels concernaient des divinités hittites et les actions rituelles (rompre le pain) sont caractéristiques des rites hittites. De plus, les rituels festifs d'Emar (EZEN) présentent des similitudes significatives avec les textes rituels festifs hittites (EZEN). Le rituel du *Zukrum* ne trouve aucun parallèle en Syrie ou en Mésopotamie et les parallèles avec le rituel de l'*Akitu* babylonien ne sont que très vagues et peu concluants[203].

Une étude détaillée des parallèles structurels entre divers rituels en langue hittite et le rituel du *Zukrum* (Emar 373) mettra en lumière certaines similitudes tant dans la signification des actions rituelles que dans les rites opérés. La question des liens entre les rituels hittites et ceux d'Emar mérite d'être légitimement posée lorsqu'on sait que les divinités étrangères, une fois admises dans le panthéon hittite, devaient être vénérées à la façon hittite[204]. Pour ce faire, le pouvoir central hittite envoyait des prêtres SANGA dans les différentes villes. Or, un prêtre SANGA fut envoyé à dans la province d'Aštata[205].

Si les fêtes majeures d'Emar, tant dans leur signification religieuse que dans leur déroulement, ressemblent aux fêtes hittites, il faudrait alors consi-

[201] Laroche, E., 1980, p. 237.
[202] Voir Fleming, D. E., 2000.
[203] *Cf.* discussion dans Fleming, D. E., 2002, p.133-140.
[204] KUB XII 2, Taggar-Cohen, A., 2006b, p. 220-221 et p. 444. Nous remercions ici A. Taggar-Cohen pour nous avoir communiqué ce commentaire.
[205] KUB V 6, col. I. 38'-43'.

dérer que l'arrivée des Hittites à Emar eut également des effets sur la vie religieuse. Plus précisément, la réorganisation des cultes initiée en Anatolie par le roi Tudḫaliya IV concerna également Emar qui faisait désormais partie de l'Empire.

Le Kizzuwatna

Situé aux pieds du Taurus, entre le Ḫatti et le Mitanni, le Kizzuwatna se trouve entre un espace de peuplement louvite au nord et à l'ouest et hourrite à l'est durant le IIe millénaire.

C'est particulièrement dans la construction du panthéon hittite que le Kizzuwatna eut un rôle de premier ordre comme l'atteste le corpus des «rituels du Kizzuwatna» découvert dans la capitale hittite et dont les plus anciens textes remontent au XVe siècle avant J.-C. Ces rituels attestent l'influence hourrite dans le Kizzuwatna et c'est par ce biais qu'entrèrent en Anatolie les traditions hourrites[206]. Les éléments hourrites dans la religion de Ḫattuša se font particulièrement forts aussi durant le XIIIe siècle, sous les règnes de Ḫattušili III et de son fils Tudḫaliya IV. Cette seconde phase d'«hourritisation» est une période de revitalisation des pratiques hourrites (oiseaux brûlés, libation de sang) et s'explique par le mariage du souverain avec Puduḫepa la fille de Pentipšarri (prêtre d'Ištar à Kummanni/Lawazantiya), et son alliance avec le clergé de Samuḫa.

Si Lawazantiya était dédié à Ištar, Kummanni (capitale du Kizzuwatna) était le centre du culte du dieu de l'Orage Teššup. Kantuzzili, le frère de Tudḫaliya II/III et Telepinu, fils de Šuppiluliuma I, y occupèrent d'ailleurs la charge de «prince-prêtre», charge qui comportait aussi bien des fonctions religieuses que militaires.

La gestion administrative du Kizzuwatna se déroulait comme pour d'autres états vassaux où le pouvoir hittite plaçait ses «princes». La période de domination hittite sera pour le Kizzuwatna l'occasion d'un important développement. Les prospections archéologiques ont montré que cette période coïncide avec une occupation accrue du territoire; la ville de Tarse en sera un centre important. Le culte de la déesse Išḫara, dont les détails sont contenus dans la tablette fragmentaire KBo XXIX 213 + YBC 16812(+)[207] montre comment une divinité syrienne a été intégrée au panthéon hittite par le biais du Kizzuwatna[208]. Išḫara était déjà attestée à Ebla (MEE 4: 291) où le

---

206 Déjà sous Tudḫaliya I/II et Arnuwanda I, puis sous Tudḫaliya III, la religion hourrite était objet de fascination à la cour hittite, et c'est le Kizzuwatna qui jouait le rôle d'intermédiaire (ARCHI, A., 2006, p. 160). Un peu plus tard (ca.1355-1321), Šuppiluliuma I plaça son fils Telepinu comme prêtre de Teššup, Ḫébat et Šarruma dans le Kizzuwatna, voir IMPARATI, F., 1999, «Die Organisation des hethitischen Staates», Klengel, H., (éd.), *Geschichte des hethitischen Reiches*, p. 374.

207 Pour une bibliographie complète de l'édition du texte on se réfèrera à ARCHI, A., 2002b, p. 51 et note 18.

208 ARCHI, A., 2002, «Formation of the West Hurrian Pantheon», *Recent Developments in Hittite Archaeology and History* (*Fs. Güterbock),* p. 32.

nom sumérien de la déesse a été emprunté. On la retrouve également à Ugarit dans le panthéon cananéen sous la forme *Ušḫy* et sous la forme *Uḏḫr*- dans le panthéon hourrite.

Cette divinité qui avait acquis un rôle important au Kizzuwatna dans le courant du XVe siècle, avait reçu du roi Talzu divers villages autour de Tarse[209]. Cette donation comportait aussi les massifs montagneux qui entouraient la région. Le don sera confirmé par un des successeurs de Talzu, le roi Šunaššura et un roi hittite (vraisemblablement Tudḫaliya I/II) comme l'atteste KUB XL 2. Ce texte, copie tardive, mentionne également la construction d'un sanctuaire lithique dans les «Montagnes d'Išḫara» qui comportait trois pierres dressées[210].

Išḫara n'est pas la seule divinité syrienne à avoir été intégrée par les Hourrites dans leur panthéon. C'est aussi le cas de la divinité Milku, qu'on retrouve aussi à Emar dans les «rituels anatoliens» d'origine hittite. Une rapide étude des attestations de cette divinité dans les textes à notre disposition, travail opéré par A. Archi[211], montre à quel point le Kizzuwatna a joué un rôle dans les liens entre Emar et l'Anatolie. Cette divinité syrienne serait arrivée en Anatolie par le Kizzuwatna[212] et les rituels auraient été traduits directement par un scribe envoyé par le pouvoir central hittite à Emar[213].

Dans le cadre du programme de réorganisation voulu par le Grand Roi Tudḫaliya IV, ce dernier officialisa ainsi dans les panthéons du nord de l'Anatolie (proche de Nérik) des divinités syriennes qu'il covenait de se concilier comme le dieu de l'Orage d'Aššur, Ištar de Ninive et Milku[214]. Mais on intègre aussi dans le panthéon d'Emar des divinités hittites et en particulier des divinités liées à la ville de Nérik (dieu de l'Orage de Nérik et Daḫagu/ Daḫagunanu par exemple); on assisteainsi à une officialisation des pratiques religieuses hourrites à la cour royale hittite; la réalisation du complexe de Yazılıkaya étant la plus belle expression de cette tendance où la culture hourrito-louvite est prépondérante. Ce sont ces mêmes pratiques religieuses arrivées en Anatolie par le biais du Kizzuwatna qui se retrouveront à Emar à l'époque du roi hittite Tudḫaliya IV.

---

209 Archi, A., 2002b, p. 47-48.

210 Voir chapitre *Les pierres dressées dans le culte d'Išḫara CTH 641.1 (KUB XL 2)*, p. 165 sq.

211 Archi, A., 2002b.

212 Les «rituels anatoliens» d'Emar mentionnent Milku après Nergal (Emar 472, l.62 et Emar 473, l. 15'), ce qui prouve que les Hittites attribuaient à Milku les mêmes prérogatives et fonctions que les sémites syriens, voir Archi, A., 2002b, p. 51.

213 Laroche, E., 1980, p. 235-244.

214 Archi, A., 2002b, p. 50. Notons cependant que ces divinités syriennes étaient présentes en Anatolie avant Tudḫaliya IV. D. Schwemer a suggéré que certaines divinités étaient arrivées à l'époque des comptoirs assyriens en Anatolie. Voir ici p. 175 et Schwemer, D., 2008, «Fremde Götter in Hatti. Die hethitische Religion im Spannungsfeld von Synkretismus und Abgrenzung», Ḫattuša-Boğazköy, *CDOG* 6, p. 137-158.

2. Emar : Les rituels

« Vous ne mettrez point de pierre figurée » (*Lév.* 26.1)

Les textes rituels présentés ci-dessous devraient être considérés plus comme des ensembles d'indications, des prescriptions utiles et nécessaires pour le bon déroulement de la cérémonie que comme de véritables rituels. Ce qui permettrait de comprendre l'action rituelle (les paroles et les prières particulières) est absent. On peut apparenter les textes rituels d'Emar aux rubriques au sens premier du terme[215]. D. Arnaud avait donné à ces textes la dénomination d'*ordo liturgiques*[216], indiquant qu'il s'agit de textes précisant les activités cultuelles quotidiennes pour une période de temps donné.

2.1 Le bâtiment M1 : temple ou maison privée ?

L'identification du bâtiment sur le plan archéologique ne fait pas l'unanimité. Le plan de ce bâtiment peut rappeler celui d'un temple avec sa grande pièce centrale (15 × 7 m) comportant un foyer et des annexes à l'est, mais aussi se comparer à celui d'une maison.

Afin d'appréhender la nature du bâtiment, on doit s'interroger sur la situation même du bâtiment M1 dans le tissu urbain. On remarque qu'il n'occupe pas de position dominante ou particulièrement visible, contrairement aux temples de Ba'al et de sa parèdre au sommet du tell, sur l'esplanade du chantier E. Il se trouve dans le centre de la ville basse. (fig. 4)

Alors que les deux temples du sanctuaire double du chantier E[217] sont alignés suivant un axe est-ouest, l'entrée du bâtiment M1 est axée sud-ouest/nord-est. Selon D. E. Fleming pourtant, le bâtiment comporterait un autel axé sur l'entrée principale. De plus, le complexe abriterait trois chambres dans la partie est où furent découvertes de nombreuses tablettes[218]. Pour D. E. Fleming, nous serions face à un temple et ses annexes (sacristie et locaux

[215] Dans les missels, la liturgie était inscrite en noir tandis que les indications concernant les actions à opérer durant la messe étaient inscrites en rouge (*ruber*) d'où le nom de rubrique.

[216] Arnaud, D., 1980.

[217] Annexes, fig. 3.

[218] E. Laroche estimait à 1200 le nombre de textes de la bibliothèque de la maison du devin de Hattuša.

privés), bien que les fouilles n'aient jamais permis d'identifier la divinité ou les divinités titulaires de ce « temple »[219]. À ce dossier, s'ajoute aussi le fait que la « maison des dieux », (É DINGIR.MEŠ), mentionnée fréquemment dans les textes, se trouve associée avec diverses activités légales et cultuelles dans la ville. Elle fournit des biens et du matériel pour divers rituels. D'autre part, on sait que les devins du clan de Zū-Ba'la portaient le titre de « devin de tous les dieux d'Emar » (LÚḪAL *ša* DINGIR.MEŠ *ša* URU*E-mar*[220]). Nous retrouvons ainsi, par deux fois, la mention de « tous les dieux », mettant peut-être en lien les activités de cette illustre famille de scribes et un bâtiment important pour diverses manifestations religieuses qui impliquaient, on le sait, la participation du devin. C'est aussi ce qui poussa D. E. Fleming à interpréter cette maison M1 comme le lieu que les textes désignaient sous l'appellation « maison des dieux ». Bien que cette question reste encore ouverte, l'orientation du bâtiment et la non identification de l'hypothétique divinité tutélaire s'opposeraient à cette interprétation[221]. Y. Cohen y voit la maison privée des fonctionnaires du culte, bien que les fouilles n'aient pas fourni de traces d'usage domestique (latrines, vaisselle). On considère en tous les cas ce bâtiment comme le *scriptorium* le plus important d'Emar au XIIIe siècle.

On peut penser que le bâtiment fut construit ou réorganisé dans une ville déjà existante. La famille de Zū-Ba'la prenant de plus en plus d'importance dans la gestion des affaires religieuses de la ville, on avait peut-être senti le besoin d'agrandir le bâtiment. Comme le montre l'analyse des archives, le rôle et l'implication de ce clan dans les affaires religieuses, cultuelles et administratives sont allés croissant. On note que les colophons mentionnent la majorité des scribes sous la direction de Ba'al-malik (troisième génération de cette « dynastie »).

Ainsi peut-on douter de l'identification de M1 avec un temple[222]. Il est, cependant, clair que des pratiques religieuses devaient avoir lieu chez le devin : cultes domestiques ou rituels privés et peut-être aussi des interrogations mantiques. Le titre « devin des dieux de la ville » porté par les divers

---

219 On sait par divers colophons que la famille de Zū-Ba'la était impliquée dans les cultes de diverses divinités (NIN.KUR, Dagan, Ba'al etc.), de sorte qu'il ne serait pas possible de savoir si ce « temple » était dédié à une divinité seule ou à un groupe, voire à tous les dieux de la ville d'Emar, puisque, même si Zū-Ba'la et ses descendants se nomment parfois « devin de Dagan », les textes font souvent référence aux personnages de ce clan comme étant les « devin(s) de tous les dieux d'Emar ».

220 Une traduction par « devin de tous les dieux d'Emar » est absurde. Voir *La personnalité du Devin d'Emar*, p. 134 sq. voir aussi la monographie de Rutz, M., 2013, *Bodies of Knowledge in Ancient Mesopotamia*, Brill. Cette publication étant très récente, il n'a pas été possible d'intégrer les réflexions de l'auteur dans le présent volume.

221 Cohen, Y., 2009, p. 55 et note 194 pour une bibliographie complète.

222 Voir à ce propos le modèle des maisons de Tell Munbaqa (surtout maison O) qui pouvaient également contenir des espaces de culte domestique. On se réfèrera à Werner, P., 1994, *Die Entwicklung der Sakralarchitektur in Nordsyrien und Südostkleinasien vom Neolithikum bis in das I. Jt. V. Chr.*, München, Profil, p. 70-71 ; Fleming, D. E., 2000, p. 5.

protagonistes leur conférait en tous les cas la force de responsable du panthéon de la ville. Le chef le plus connu était Ba'al-malik « scribe, devin de tous les dieux de la ville d'Emar », comme il se nommait lui-même[223]. Son grand-père avait été installé par Muršili II et son titre de devin le désignait comme chef de la religion émariote. C'est enfin à Ba'al-Malik, que nous devons l'éclat intellectuel de la ville, même s'il assumait toujours les charges politico-administratives qui furent celles de son grand-père.

Que contient le catalogue du scriptorium ?
L'organisation interne du bâtiment est connue. Les documents étaient principalement concentrés dans deux secteurs[224] : la grande pièce centrale (pièce 2[225]) et la pièce 1[226], accessible depuis la grande pièce centrale et qui se situait dans les annexes à l'est du bâtiment[227]. Les textes retrouvés dans la pièce 2 seraient tombés du premier étage où ils étaient classés et rangés sur des étagères contre le mur le plus long de la pièce.

Précisons que les rituels festifs (EZEN) proviennent essentiellement de la pièce 1, et représentent 12% des textes dévouverts dans cette pièce : Emar 369 (intronisation de l'Entu), 370 (intronisation de la *maš'artu*), 373 (*Zukrum*), 374, 375 (*Zukrum*), 395 (*kissu*) et 446 (rituel pour six mois).

Les textes Emar 452 (rituel pour le mois de Abû) et 463 (rituel mensuel *Ḫalma*/*Ḫiyar*) proviennent cependant de la pièce 2. Une seule copie du petit *Zukrum* (Emar 375 frag. B 74146l) provient de cette même pièce.

Sur un total de 131 textes rituels (EZEN)[228], 43 se trouvaient dans pièce 1, tandis que les 88 restant étaient conservés dans pièce 2[229]. On sait que la chambre en dessus de la grande pièce conservait aussi 274 textes lexicaux, une cinquantaine de textes liés à l'administration des cultes et 86 textes de divination. Les textes de la pratique étaient entreposés dans des paniers ou des jarres. La pièce 1 comportait moins de 10 textes divinatoires et moins de 20 textes lexicaux. De même, la littérature mésopotamienne, les incantations et les rituels mésopotamiens étaient-ils conservés au premier étage. La majorité des documents légaux était conservée dans la pièce 1. Presque tous les documents de MI sont de tradition syro-hittite et la pièce 1 était dévolue aux documents privés et aux textes rituels EZEN (*Zukrum*, rituels d'Intronisation, *kissu*).

Des documents anciens y étaient aussi conservés ainsi que divers textes régulièrement copiés, comme l'attestent plusieurs colophons. La collection de

223 Arnaud, D., 1980, p. 377.
224 Annexes, fig. 4.
225 = M III, les tablettes ont surtout été retrouvées dans la partie ouest.
226 = M I « chambre 3 ».
227 Mentionnée sous l'appellation M I « chambre 3 » dans la littérature secondaire.
228 Informations tirées de Fleming, D. E., 2000, p. 18-20.
229 Annexes, fig. 5 et 6.

textes est particulièrement riche puisqu'on y a aussi retrouvé des documents privés de la famille détentrice. Certains documents concernant des personnes étrangères à la famille y avaient aussi été déposés :

a-nu-um-ma tup-pu ga-mu-rù a-na GI.PISAN *ša be-li-šu ša-ki-in*[230]

« puis la tablette terminée est placée dans le panier de son propriétaire ».

Cette *bit ṭuppī*, littéralement « maison aux tablettes », fonctionna sur trois générations et demi[231].

En résumé, on obtient du *scriptorium* l'image suivante :
en plus des documents privés (dont seize lettres) et divers inventaires, on dénombre,

- un premier lot de textes lexicographiques (akkadien-sumérien). Mais aussi, et c'est une des caractéristiques de la Syrie de l'ouest, des textes en dialectes anatoliens comme le hittite et le hourrite, attestant un plurilinguisme de proximité.
- un deuxième lot de rituels publics. C'est un lot de textes très intéressants pour le Proche-Orient sémitique où ce genre est très rare. Attestés souvent par plusieurs manuscrits parallèles, ces textes sont d'une importance fondamentale pour appréhender la religion de la Syrie euphratéenne. D. Arnaud[232] estime que la pratique de la mise par écrit de tels documents est inspirée par les Anatoliens, chez lesquels ce type de texte est bien connu.
- un troisième lot de textes de présages, textes hépatoscopiques et quelques textes divinatoires hittites et hourrites.
- un quatrième lot d'incantations.
- un cinquième lot de textes littéraires (l'épopée de Gilgameš, la Fable du Palmier et du Tamaris, par exemple).

De tous ces lots, seul un petit nombre de textes a été importé de Babylonie : il s'agit, comme on pouvait s'y attendre, des textes hépatoscopiques datant de la période paléo-babylonienne. Il faut souligner, de ce fait, l'ancienneté de certains documents conservés dans cette archive. La plupart des tablettes de la bibliothèque ont donc été écrites sur place. Une minutieuse étude des *stemma* montre de façon claire la dette du *scriptorium* envers l'Assyrie contemporaine.

En 1231, le roi assyrien Tukulti-Ninurta I prend Babylone et rapporte avec lui, il le dit lui-même, des tablettes de bibliothèque. C'est alors qu'Aššur va connaître un essor intellectuel qui ne fait qu'anticiper celui de la biblio-

[230] ME 90 : 23-28 (*Aula Supp*, N°55, p. 99 sq.), est un document de vente de biens immobiliers où Zū-Ašdi, fils de Bēlu-malik, achète un champ à Aba.

[231] ARNAUD, D., 1980, p. 375-387 ; FLEMING, D. E., 2000, p. 13-47 ; PEDERSÉN, O., 1998, p. 62-63.

[232] ARNAUD, D., 1980, p. 379.

thèque ninivite, et on va assister à la canonisation des textes. Les nouveautés introduites dans les diverses bibliothèques de Syrie différaient donc d'une ville à l'autre. La raison en est assez simple. À la fin du Bronze Récent, la liste d'œuvres nouvelles disponibles en Mésopotamie offre un choix très important, et les choix des scribes dans des villes différentes ne portaient pas nécessairement sur les mêmes textes.

Les recherches récentes de Y. Cohen (2009) ont permis de mettre en lumière l'existence d'un personnage très important dans l'école du clan de Zū-Ba'la. Il s'agit d'un certain Kidin-Gula, dont le nom est clairement kassite[233]. Il s'agit en fait d'un professeur étranger, un Babylonien travaillant pour le clan de Zū-Ba'la.

Cet enseignant est, par exemple, nommé dans le colophon d'une copie de la liste lexicale IZI = *išātu* (Emar 567+= Msk. 74288b + 74232j + 74122i + 74105b) :

> ⸢ŠU ^{MD}⸣ [x-x-x-x- DUMU.DUM]U$^{?}$ ^{D}I[M UR].SAG LÚ.ḪAL […]
> ⸢^{M}⸣^{D}IM-[*ma-lik* LÚ.ḪAL *š*]*a*$^{?}$ *u* DINGIR.MEŠ$^{!}$ GÁB.ZU.ZU *šá*$^{!}$ ^{m}ŠÚ-^{D}*Gu-la* […]
>
> « De la main de [XXX petit-fil]s de B[aal-qar]rad, le devin […]
> Ba'al-[malik ? devin de tous] les dieux disciple de Kidin-Gula [...] »

Le colophon est fragmentaire, cependant, les mentions d'élèves de Kidin-Gula sont assez nombreuses pour en déduire qu'il enseignait au sein de l'école des Zū-Ba'la.

2.1.1 La chronologie des textes

Les textes conservés dans la bibliothèque s'étalent des premières années de Muršili II (1320) jusque vers 1180. Pour A. Skaist[234] on aurait la répartition suivante :

- les textes de tradition syrienne : 1400 à 1220,
- les textes de tradition syro-hittite : 1275 et 1210.

On en conclurait qu'entre 1275 et 1220, les deux traditions de textes étaient contemporaines.

Cette période correspond à la période d'activité des devins Zū-Ba'la, Ba'al-qarrād, Šaggar-abu et aux premières années de Ba'al-malik[235].

Pour Y. Cohen et L. D'Alfonso[236] la répartition se ferait ainsi :

---

[233] Voir p. 44, note 184. *kidinnu* signifiant « protection ». Le signe ŠÚ a la lecture akkadienne *kidinnu* suivant le manuel d'Epigraphie akkadienne de Labat, N° 545. De plus, son nom apparaît aussi sous le forme syllabique dans le colophon d'une liste Hh. Hh XVII (Emar 555, frag. E) […] ^{M}*Ki-din* ^{D}*Gu-la.*

[234] Skaist, A., 1988a, p. 45-71.

[235] Voir *La personnalité du devin d'Emar*, p. 134 sq.

[236] Cohen, Y. & D'Alfonso L., 2008, p. 3-25.

– les textes de tradition syrienne : 1400 (première dynastie émariote) à 1240 (seconde dynastie),
– les textes de tradition syro-hittite : 1270 à la destruction de la ville.

Les deux traditions auraient coexisté durant une trentaine d'années, à l'époque où le roi Ḫattušili III gouverne l'Empire hittite et le devin Ba'al-qarrād est en fonction à Emar.

La succession dynastique, la carrière de quelques scribes et l'histoire de quelques grandes familles comme celle de Zū-Ba'la montrent que trois générations seulement séparent les premiers textes syro-hittites de la fin de l'histoire de la ville (soit environ 90 ans). Un synchronisme avec l'Empire hittite permet de confirmer cette constatation.

Chronologiquement les textes se situent aux alentours du XIIIe siècle, très proches donc de ceux d'Ugarit ou de Tell el Amarna. Ils donnent d'importantes informations sur cette société syrienne du Bronze Récent, société caractérisée par un « métissage culturel au cours duquel sont venus s'installer diverses ethnies dont l'influence va être décisive sur la région[237] ».

Les textes nous informent ensuite de façon plus précise sur les trois générations qui ont vécu à Emar avant sa destruction en 1187/1185. Ces textes sont rédigés dans un dialecte akkadien, se rattachant à un ensemble de dialectes nord-syriens plus vaste. On note, certes, des assyrianismes mais aussi une influence de la langue hourrite.

Après l'étude de M. Adamthwaite[238], on pensait que le scribe le plus prolifique de la bibliothèque, Ba'al-malik, travaillait sous le règne du roi d'Emar Pilsu-Dagan. Cependant, Y. Cohen et L. D'Alfonso ont montré que Zū-Ba'la avait travaillé sous Pilsu-Dagan, Zū-Aštati et Elli et que Ba'al-malik opéra sous Ba'al-kabar II[239].

2.1.2 Deux écoles scribales : documents syriens et syro-hittites

D. Arnaud[240] avait noté l'existence de deux traditions scribales à Emar. Après lui, C. Wilcke tenta une analyse paléographique. Il conclut que les deux types de tablettes présentaient des différences paléographiques claires[241]. S. Seminara, qui proposa une analyse de la langue d'Emar prenant en compte l'ensemble du matériel épigraphique publié en s'intéressant tant au système graphique qu'au vocabulaire, arriva à la même conclusion[242]. Les différentes

---

237 Bonneterre, D., 1992, « Découverte épigraphiques d'Emar », *BCSMS* 24, p. 42.
238 Adamthwaite, M., 2001.
239 Cohen, Y., & D'Alfonso, L., 2008, p. 3-25.
240 Arnaud, D., 1975, p. 87-92, et voir de la même année, « Catalogue des textes cunéiformes trouvés au cours des trois premières campagnes à Meskéné Qadimé Ouest (Chantier A, C, E et trouvailles de surface) », *AAAS* 25, p. 87-93.
241 Wilcke, C., 1992, « AḪ, die ‹Brüder› von Emar. Untersuchung zur Schreibtradition am Euphratknie », *Aula Orientalis* 10, p. 115-150.
242 Seminara, S., 1998. Sa recherche reste aujourd'hui encore un outil incontournable.

analyses paléographiques[243] ont montré que les deux traditions scribales avaient un vocabulaire et des traditions graphiques différentes. Alors que la tradition « syrienne » est héritière des traditions scribales paléo-babyloniennes[244], la tradition « syro-hittite » est une nouvelle composante du matériel épigraphique émariote, due au rôle du clan de cette famille de scribes[245].

> « Si les tablettes de tradition syrienne enregistrent presque exclusivement des contrats d'achat et vente de biens immobiliers qui ont comme protagoniste le dieu poliade Ninurta, les Anciens de la ville et les rois locaux, les tablettes de tradition syro-hittite accueillent toutes les typologies textuelles attestées sur le site[246] .»

On distinguait habituellement les deux typologies de textes ainsi :

– « syrienne » : l'écriture court, parallèle au petit côté avec des empreintes couvrant les tranches et les marges (40% du corpus[247]) ;
– « syro-hittite » : l'écriture court, parallèlement au côté long de la tablette.

Les colophons, souvent mutilés, apportent de précieuses informations sur l'organisation administrative du *scriptorium*. Les sceaux employés pour le scellement des documents marquent aussi une distinction.

On relève quelques différences caractéristiques entre ces deux traditions. Là où les textes de tradition syrienne emploient, comme dans les textes paléo-babyloniens, le signe Vḫ pour les syllabes aḫ, iḫ et le /ʾ/, les documents syro-hittites emploient deux signes différents suivant le syllabaire médio-babylonien. De plus, là où les textes syriens emploient ŠU, les textes syro-hittites préfèrent ŠÚ. Concernant les sceaux, on retrouve des sceaux avec des hiéroglyphes louvites dans les documents syro-hittites, alors que les tablettes syriennes ne sont que rarement scellées. D. E., Fleming[248] a aussi montré que deux rituels au moins étaient issus de l'école « syrienne », le petit *Zukrum* (Emar 375) et la tablette pour « six mois » (Emar 446) dont on ne connaît pas la date de rédaction.

---

243 Seminara, S., 1998; Cohen, Y., 2009; Fleming, D. E., 2008; Di Filippo, F., 2008.

244 Cohen, Y., 2009, p. 29 : « The Syrian tablets used the traditional Euphrates script which was based on the cursive Post-Old Babylonian script, typical of Alalakh VII, Ekalte, and the older Hittite ductus ».

245 Démare-Lafont, S., 2008, p. 207, parlait d'une « acquisition récente » à Emar. Cohen, Y., 2009, p. 29 : « The Syro-Hittite tablets employed signs common to the repertory of the Western Peripheral sites of the end of the Late Bronze Age. Specifically, the Emar signs of the Syro-Hittite tablets were similar to (although not exactly the same as) the signs used throughout the documents written at Carchemish and excavated in Ugarit, influenced by Middle Babylonian contemporary script ».

246 Balza, M.-E., 2008, « Les pratiques sigillaires à Emar : quelques données préliminaires à propos des documents achat et vente », *The City of Emar among the Late Bronze Age. History, Landscape, and Society* (*AOAT* 349), p. 153.

247 Sigrist, M., 1993, p. 383.

248 Fleming, D. E., 2000, p. 197 sq.

Plus récemment, D. E. Fleming et S. Démare-Lafont[249] ont repris la problématique, désireux de donner une terminologie plus appropriée à ces traditions scribales, concernant les textes légaux. L'argument était simple : aucun des deux groupes de textes n'est proprement syrien et il n'y a pas d'influence hittite réelle dans les documents légaux « syro-hittites ». Les auteurs proposent donc une nouvelle dénomination :

– « conventionnel »,
– « format libre ».

La première catégorie qualifie les textes appelés « syriens » et qui s'apparentent au style « conventionnel » du Moyen-Euphrate, tandis que l'autre groupe qualifié de « format libre » est caractéristique d'Emar. C'est un genre non-conformiste et innovant[250]. Concernant ce format libre, D. E. Fleming et S. Démare-Lafont notaient[251] :

> « it represents a modification of the older ‹Syrian› style, modernized under the influence of the Hittite Empire. The Free Format is certainly a creation of the 13th Century at a site ruled by the Hittites through its regional capital at Carchemish ».

Concernant les textes rituels, il est cependant indéniable que certaines graphies employées à Emar sont partagées par l'Anatolie hittite et que la morphologie des textes partage avec l'Anatolie certaines caractéristiques.

2.2 Dagan

Une partie considérable de la documentation traitant du culte des pierres en Syrie concerne la divinité Dagan. Il est donc nécessaire d'introduire quelques éléments à son sujet.

Le caractère de cette divinité est difficile à définir avec précision et l'étymologie de son nom est problématique[252]. On peut penser à la racine ouest sémitique *dgn* (grain) ou encore relier son nom au mot arabe *dagana* (orageux[253]). I. Singer[254] avait proposé de mettre la figure ouest sémitique de Dagan en rapport avec le hittite *tekan* (terre).

À Ebla, on ne retrouve Dagan transcrit syllabiquement que dans l'onomastique. Ailleurs seule la mention de ^{D}BE *du-du-li*^{KI} « Maître de Tuttul »

[249] Fleming, D. E., & Démare-Lafont, S., 2009, p. 19-26.
[250] Fleming, D. E., & Démare-Lafont, S., 2009, p. 24.
[251] Fleming, D. E., & Démare-Lafont, S., 2009, p. 24.
[252] Feliu, L., 2003, voir aussi Otto, A., 2006, p. 244-245, et Fleming, D. E., 1993.
[253] Feliu, L., 2003, p. 265. Voir Wyatt, N., 1980, « The Relationship of the Deities Dagan and Hadad », *UF* 12, p. 378.
[254] Singer, I., 2000, « Semitic *dagān* and Indo-European **d^{h}e^{h}om* : Related Words? », *The Asia Minor Connexion*, Yoël L. Arbeitman (éd.), p. 221–232.

permet une identification avec Dagan[255], car si la lecture *bēlum/ba'lum* pour BE est bien documentée dans VE 795a/b où l'équivalence BE-*lu* ne laisse pas de doute quant à la lecture[256], BE n'est jamais un logogramme pour Dagan[257]. Dagan n'était vénéré à Ebla que sous la dénomination locale de « Maître de Tuttul »[258]. La première parèdre qu'on lui connaît à Ebla est Šalaš. Dagan a joui d'une importante considération depuis le IIIe millénaire à Ebla ; un fait renforcé par l'association connue de Dagan avec Enlil dans deux listes bilingues[259] (akkadien-sumérien).

Durant le IIe millénaire, la divinité est rarement citée dans les textes, même si Dagan était considéré comme une figure majeure du Moyen-Euphrate[260]. Les seules mentions que nous connaissions sont celles de la tradition hymnique (Iddin-Dagan et Išme-Dagan) et des inscriptions royales (Iddin-Dagan). Le code d'Hammurabi décrit Dagan comme créateur du roi et protecteur du peuple de Mari et de Tuttul. On comprend que Dagan soit associé à cette région de l'Euphrate où il prend de plus en plus d'importance. Il est inclus dans les listes divines paléo-babyloniennes et la version paléo-babylonienne du mythe d'Anzu l'associe à Anu.

À Mari, on retrouve des mentions de Dagan depuis l'époque des *Šakkanakku* comme dans M. 5390-5391 qui donne la première mention de « Dagan, maître de Terqa », mais la majorité des attestations provient des documents paléo-babyloniens. Au début du IIe millénaire, Mari devient le pôle d'une région qui compte Terqa, Tuttul et Samanum. Durant cette période, l'élite de la cité conserve des liens avec la Syrie occidentale (Ugarit, Alep) mais aussi avec la Mésopotamie du Sud. Dagan apparaît presque partout (lettres, listes divines, tablettes administratives, listes sacrificielles…) mais aussi dans la « lettre bilingue à Zimrî-Lîm[261] ». L'un des moyens mis en œuvre par les dirigeants mariotes afin d'intégrer Terqa dans le réseau de Mari fut partiellement basé sur la religion[262]. On voit Zimrî-Lîm consulter les

255 FELIU, L., 2003, p. 37 et Voir OTTO, A., 2006, p. 247, voir aussi ARCHI, A., 2008, p. 684 qui mentionne le fragment TM. 75.G. 11696 attestant ^D^*Da-gan* (obv. III 8).

256 Vs. KREBERNIK, M., 1983, « Zu Syllabar und Orthographie der lexicalischen Texte aus Ebla. Teil 2 (Glossar) », *ZA* 73, p. 31 qui proposait une lecture *til-lu* en lien avec la divinité hourrite Tilla. Mais la lecture Ti-lu dans VE 795a est une erreur due à la ressemblance du signe avec BAD, voir FELIU, L., 2003, p. 35.

257 FELIU, L., 2003, p. 35 sq.

258 FELIU, L., 2003, p. 37 : « The most logical conclusion, then, is to think that ‹the Lord of Tuttul› is Dagan, and thus, in the light of the document from Ebla, Dagan was worshipped at Ebla under this local dedication », voir LAMBERT, W. G., 1985, « The Pantheon of Mari », *MARI* 4, p. 529, note 4.

259 PETTINATO, G., & WAETZOLDT, H., 1985, p. 235.

260 Voir OTTO, A., 2006, p. 242 : « In der gesamten Bronzezeit (III./II. Jt.) war Dagan die oberste Gottheit im Gebiet des Mittleren Euphrat mindestens von Mari im Süden bis Karkamiš im Norden und in der angrenzenden Region ».

261 CHARPIN, D., 1992, « Les malheurs d'un scribe ou de l'inutilité du sumérien loin de Nippur », *Nippur at the Centennial*, p. 7-27, l. 9 et rev. l. 11-12.

262 CROWELL, B. L., 2001, p. 56.

devins du temple de Dagan à Terqa avant de nombreuses entreprises importantes. On attendait aussi de lui qu'il participe à la cérémonie d'intronisation de l'*ugbabtum* de la ville[263]. Il fallait que le roi entretienne de bons rapports avec les dirigeants voisins, surtout lorsque ceux-ci étaient nécessaires au développement économique de la ville de Mari.

À Emar, Dagan est une figure majeure du panthéon dès le milieu du IIe millénaire. Son temple n'a cependant jamais été découvert sur le site et on admet qu'il se trouvait dans la ville de la fin du IIIe millénaire, ville qui ne fut pas fouillée. Quoi qu'il en soit, durant le règne de Zimrî-Lîm, Emar et Tuttul deviennent deux importants centres de culte de Dagan et on y pratiquait régulièrement des interrogations oraculaires pour le roi de Mari. La documentation épigraphique du Bronze Récent transcrit le nom de la divinité syllabiquement (^D*Da-gan*) ou logographiquement (^DKUR, voire ^DKUR.GAL[264]). La nature des textes mentionnant Dagan est des plus diverses : colophons de textes littéraires (Emar 775[265]), textes légaux (Emar 17, 125, 156), textes administratifs (Emar 275, 275), textes liturgiques (Emar 446-451, 452, 453) sans oublier un nombre important de rituels (Emar 373, 375) et de fragments. Les rituels les plus importants sont le *Zukrum*, le festival du *kissu* et le rituel de l'*imištu* du roi (Emar 392), seul rituel où le roi est le protagoniste.

À Ugarit, les textes donnent peu de mentions de Dagan. Un temple lui est attribué sur le site de Ras Shamra, mais il pourrait s'agir du temple de El. Le peu de mentions de *dgn* dans les textes ugaritiques peut faire douter de l'existence d'un temple à lui dédié[266]. On connaît de lui l'étrange lien paternel qui le lie à Ba'al, grâce en particulier aux textes mythologiques (KTU 1.2 II, 1.5 VI). Un autre texte le mentionne en tant que Dagan de Tuttul (KTU 1.24, l. 14), le considérant comme une divinité étrangère à la ville. B. L. Crowell note que[267] :

> « Some scholars have attributed the lack of substancial evidence for a cult of Dagan at Ugarit to the ‹syncretistic identification[268]› of Dagan with El, which is due to the merging of the Amorite (Dagan) and Canaanite (El) pantheons. »

Certains défendent l'idée d'une assimilation de Dagan avec El, mais on a aussi pensé que Dagan et Ba'al étaient deux hypostases de la même divinité[269]. Puisant dans les textes ugaritiques, on a tenté de définir la fonction de Dagan dans le panthéon d'Ugarit suivant son lien avec les divinités hourrites[270]. Il pourrait être l'équivalent de Teššup, mais cette association n'est admissible que si l'étymologie de *dgn* renvoie à « orage ». On peut aussi

---

263 Crowell, B. L., 2001, p. 56.
264 Fleming, D. E., 1994, « The Mountain Dagan : ^dKUR and ^(d)KUR.GAL », *N.A.B.U* 1994, p. 16.
265 Emar VI/4.
266 KTU 6.13, 6.14.
267 Crowell, B. L., 2001, p. 44.
268 Del Olmo Lete, G., 1999, p. 30, 71, 74.
269 Wyatt, N., 1980, p. 375-379, considérant que Dagan était un dieu de l'Orage, ce qui est peu probant.
270 Crowell, B. L., 2001, p. 45.

associer Dagan à Kumarbi qui était considéré comme le « Dagan hourrite » durant l'année Šunuḫ-rammu[271], tandis que Ba'al serait associé au dieu de l'orage Teššup. Le lien paternel entre Dagan et Ba'al s'explique donc si on étudie le lien qui existe entre Kumarbi et Teššup dans le panthéon hourrite/hittite. De ce fait, on associe aussi Kumarbi et El, association confirmée par un hymne hourrite d'Ugarit (KTU 1.42).

	Théogonie mésopotamienne (IIIe/IIe millénaires)	Mythe hittito-hourrite de Kumarbi (XIIIe siècle av. n.e.)	Cycle de Ba'al, Ugarit (XVe/XIVe siècle av. n.e.)
Génération 1	Enki (Anu)- Ninki	Anu	
Génération 2	Enlil	Kumarbi	Dagan, El
Génération3	Ninurta Marduk	Teššup	Ba'al

Voir Otto, A., 2006, tableau 2.

La place de DIM dans le panthéon à Emar est difficile à évaluer puisque les textes rituels placent le dieu de l'Orage (Ba'al) après Dagan, alors que le *Zukrum* montre clairement une association de Dagan avec la divinité (poliade ?) NIN.URTA[272]. L'association du dieu de l'Orage avec INANNA à la place de Ḫébat et sa place après Dagan dans l'organisation du panthéon local s'expliquent peut-être par l'identification de DIM avec Ba'al qui n'est pas originaire du Moyen-Euphrate[273]. Lorsque les scribes d'Emar écrivent NIN.URTA pour la divinité poliade, ils en font le fils de Dagan ; on peut alors se demander si derrière NIN.URTA ne se cache pas le nom de Ba'al[274], à moins que NIN.URTA ne soit le « Seigneur de Kumari ».
Dagan et NIN.URTA

Le *Zukrum* est une fête pour les divinités NIN.URTA et Dagan[275]. Le lien qui s'établit entre ces deux divinités dans le rituel[276] est peut-être l'expression

[271] *AO* 9055, rev. l. 9-10, voir aussi Archi, A., 2008, p. 682.
[272] Fleming, D. E., 1993, p. 93.
[273] Fleming, D. E., 1993, p. 94. Pour une analyse complète de la figure du dieu de l'Orage dans le Proche-Orient, on consultera Schwemer, D., 2001. Ce dernier souligne que les textes d'Emar montrent que les scribes locaux écrivaient les noms Haddu et Ba'lu avec le sumerogramme DIškur, voir aussi Schwemer, D., 2008, « The storm-gods of the Ancien Near East : summary, synthesis, recent studies »., *JANER* 7.2, p. 159.
[274] Fleming, D. E., 1993, p. 98.
[275] A noter toutefois que Dagan trouvait son équivalent à Ḫattuša par assimilation avec la divinité hourrite Kumarbi « The god Dagan is one of the least known deities and, paradoxically, one of the most important in Syria religion in the Bronze Age », Archi, A., 2008, p. 682. Le dieu de l'Orage était l'une des divinités les plus importantes de toute la région, voir Feliu, L., 2003, p. 1. On connaît de plus, dans la tradition syro-hittite, le dieu de l'Orage de Ḫalab (Archi, A., 2008, p. 684).
[276] Fleming. D. E., 1993, p. 93.

d'une relation père-fils. Dagan est connu pour être le père des dieux[277], mais son fils est normalement une figure du dieu de l'Orage (ᴰIM/Ba'al).

Alors que le dieu de l'Orage est le dieu d'Emar, NIN.URTA est le dieu de Kumari dans deux listes (Emar 373, l. 134 et Emar 378, l. 48 : [ᴰNI]N.URTA EN *ku-ma-ri*, collation de D. E. Fleming[278]). NIN.URTA à Emar serait le « Seigneur de Kumari[279] » ce qui ferait un lien avec Kumarbi (le maître) de Kumari[280].

Cette association trouverait son origine en Anatolie où, durant le règne de Tudḫaliya IV, de « père des dieux » Kumarbi devient un dieu de la végétation. Il n'y a aucune mention de ce phénomène dans les textes mais l'iconographie de Yazılıkaya le montre clairement au moment de son identification avec Dagan[281], ce qui ne peut avoir lieu qu'après la main mise administrative des Hittites sur la région d'Emar et de Tuttul.

Dans un texte d'Ugarit en langue hourrite (KTU 1.44 = RS 1.007[282]) Šarruma est le SUKKAL « messager, envoyé » de Kumarbi[283].

DIEU	*PARÈDRE*
Dagan	Išḫara
Dagan	Šalaš
Kumarbi	Šalaš
Ba'al = ? NIN.URTA	Ḫébat = ? NIN.KUR

Si Dagan = Kumarbi, NIN.URTA peut-il être assimilé à Šarruma (ou Tašmišu suivant Emar 472 l. 40) ?

277 Fleming. D. E., 1993, p. 88.

278 Westenholz, G., J., 1999, p. 157 : « The last could be related to the hapax *Ḫa-ma-ri* (BLMJ C28 :1 pm.= ETBLM 19) which could be read *ku₆-ma-ri*, an aberrant writing, but it more likely reflects an interchange of /k/ and /h/ and of /h/ and /ʿ/ known in peripheral Akkadian (Durham, J. W., 1976, *Studies in Boğazköy Akkadian*, Ph. D. Harvard University, Cambridge, p. 435-438 ; Huehnergard, 1987, *Ugaritic Vocabulary in Syllabic Translation* (*HSS* 32), Atlanta, p. 242 et note 125). Note this name is apparently identical to that of the Hurrian father of the gods, Kumarbi, which may have the etymology of ‹He of Kumar› (Güterbock, G. H., 1983, « Kumarbi », *RLA* 6, p. 325) ».

279 Sur la ville de *Kumar voir Wilhelm, G., 1994, « Kumme und *Kumar : zur hurritischen Ortsnamenbildung », *Beiträge zur Altorientalischen Archäologie und Altertumskunde, Fs. Hrouda*, p. 315-319.

280 Westenholz, G., J., 1999, p. 158.

281 Les rapports entre Dagan et Kumarbi sont confirmés par l'attribution de la même épouse Šalaš, voir Archi, A., 1995, « Salas Consort of Dagan and Kumarbi », *Studio historiae ardens, Fs. Houwink ten Cate*, p. 1-6.

282 Dietrich, M. & Mayer, W., 1994, *UF* 26, p. 73-112 et Dietrich, M., 2004, *UF* 36, p. 11-39.

283 Sur Šarruma voir Trémouille, M.-C., 2006, « Un exemple de continuité religieuse en Anatolie. Le dieu Šarruma », *Pluralismus und Wandel in den Religionen im Vorhellenistischen Anatolien* (*AOAT* 337), p. 191-224.

Dans les sources bibliques datant du second Temple, Dagan (Dāgōn) apparaît un certain nombre de fois en association avec le dieu des Philistins[284]. Le passage le plus célèbre est certainement celui de l'Arche dans 1Samuel 4-6. Ce texte rapporte comment la statue de Dagan tomba dans le temple d'Ashdod sous la présence du Dieu de l'Arche. Il faut cependant souligner le fait que ce texte est écrit durant la période exilique et que la figure de Dagan n'est vraisemblablement qu'une représentation idéologique[285]. Il n'est pas certain que les Philistins aient eu dans leur panthéon une divinité du nom de Dagan durant le Ier millénaire.

Concernant les cultes aux pierres en Syrie et Dagan, il ressort deux points essentiels :

- les pierres dressées sont liées à la figure de Dagan comme l'attestent différents noms de lieux tels les « Pierres dressées de Dagan[286] » ou « Cap de Dagan[287] » à Mari et la déambulation de Dagan entre les pierres à Emar[288] ;
- Le culte des pierres est lié aux portes et aux lieux en plein-air (parc, forêt, bois, rivière, montagne). Des textes d'Emar indiquent que le lieu du déroulement du *Zukrum*, comportait une porte nommée « Portes des Pierres Dressées[289] » et que cette porte donnait accès au sanctuaire lithique de Dagan en plein air.

---

284 Juges 16, 23 ; 1Samuel 5, 1-7 ; 1Chroniques 10, 10 ; 1Maccabées 10, 83-84, 11, 4.

285 Guest cité chez Crowell, B. L., 2001, p. 51.

286 Lettre de Šibtu, voir Durand, J.-M, 1988, ARM XXVI : 208 : « Ainsi (parle)… Dans son rêve, un vieillard siégeait à l'endroit des Bétyles de Dagan, par devant Itûr-Mêr, pour faire le rite d'adoration… ». Cette lettre atteste donc un sanctuaire lithique où une adoration des pierres se déroulait pour Dagan à Mari. J.-M. Durand notait à propos du nom de ce lieu dans ce texte qu'il « était certainement empreint d'une aura particulièrement sacrée puisque c'est là qu'est censée s'être produite une prophétie importante pour le salut de Mari, au cours d'un rêve prémonitoire », Durand, J.-M., 2005, p. 25.

287 Littéralement « nez de Dagan » dans A. 1948, voir Feliu, L., 2003, p. 78, note 97, et Durand, J.-M., 2005, p. 69, qui traduit par « Cap de Dagan ». Ce lieu pouvait fournir des pierres :

5. *be-lí ki-a-am iš-pu-ra-am um-ma be-lí-ma*
6. NA4 *ma-at-tum i-na ap-pí-im ša* D*Da-gan*
7. *i-ba-*[*aš*]*-i*

« Mon Seigneur m'a écrit ainsi : il y a beaucoup de pierres dans le Cap de Dagan ». Mais comme nous l'apprend le texte plus loin (l. 20-22), le terrain sur lequel se trouve la pierre est « consacré ». Personne n'ose arracher la pierre du lieu et on demande une prise d'oracle (l. 36-38). On imagine que le terrain était précisément consacré par la présence de cette pierre, peut-être un bloc erratique.

288 Voir Feliu, L., 2003, p. 77 qui notait : « There is a special relationship between betyls (*sikkānum*) and Dagan ».

289 Divers moments du *Zukrum* (Emar 373, par exemple l. 45).

Un rapport étroit existait entre le culte de Dagan et les pierres[290]. Même si le culte d'autres divinités nécessitait aussi des pierres, le culte de Dagan présente un aspect lithique très marqué.

M.7014 (frag. acéphale)

> «…‹afin qu'il me fasse parvenir [ici la pierre dressée pour Dagan et la] pierre dressée pour [Addum]. Or il se trouve que la pierre pour Dagan est dressée et que la pierre dressée pour Addum ne l'est pas ! Il faut que l'on prenne une pierre dressée de 4 coudées ou bien de 5 coudées, dès qu'elle aura été découpée›. Voilà ce que mon Seigneur m'a écrit. (Cependant), lorsque mon Seigneur m'a donné comme instruction de prendre une pierre dressée pour Dagan, il ne m'a rien dit en ce qui concernait une pierre dressée pour Addu[291]… »

Le texte a été restauré d'après les lignes 11-14, les lignes 1-10 comportant le discours du roi. Le culte des pierres concerne ici les trois figures majeures du panthéon mariote : Ištar, Dagan et Addum. Dans l'esprit du roi qui avait commandé une pierre dressée pour Dagan, il paraissait peut-être évident qu'une pierre dressée était aussi nécessaire pour Addum, raison pour laquelle il ne le précisa pas dans sa première lettre. Mais le serviteur n'avait pas pensé à en procurer une pour ce dernier, ou bien n'avait-il pas encore trouvé la pierre idoine ; la fête approchant, le roi s'inquiète de constater que la pierre est manquante.

Des toponymes mariotes comme *sikkānâtu ša Dagan*[292] ou émariotes comme KÁ *sikkānati* (Emar 373) font penser que des lieux sacrés comportaient des pierres dressées de façon permanente.

2.3 Le rituel du Zukrum

Etymologies

Avant son apparition dans la documentation d'Emar, ce terme était un *hapax* attesté à Mari[293]. À Mari comme à Emar, le terme est employé avec le verbe *nadānum* « donner », l'expression se traduisant par : donner le *Zukrum*.

---

290 *sikkānâtu ša Dagan* voir DURAND, J.-M, 1988, ARM XXVI/I 230, l. 2, et ici p. 62.

291 [*ù* $^{NA]4}$*sí-ik-ka-nam ša* ^{D}[IM] / [*a-n-ni-iš*] *li-ša-ak-ši-dam* / […]*-ma-a* ^{NA4}*sí-ik-ka-nu-um* / [*ša* ^{D}]*Da-gan iz-za-az-ma* / ^{NA4}*sí-ik-ka-nu-um ša* ^{D}IM / *ú-ul iz-za-az* / 1 *sí-ik-ka-nam* / *ša* 4 *am-ma-tim ú-lu-ma* / *ša* 5 *am-ma-tim ša ki-ma i-na-*[*ki-su*]*-nim* / *li-il-qú-nim an-ni-tam be-lí iš-pu-ra-am* / [*i*]*-nu-ma aš-um* ^{NA4}*sí-ik-ka-nim ša* ^{D}*Da-gan* / *le-qé-im be-lí ú-wa-e-ra-an-ni mi-im-ma* / [*aš-š*]*um ša* ^{NA4}*sí-ik-ka-nim ša* ^{D}IM *le-qé-im* / [*be-l*]*í ú-ul ú-wa-e-ra-a*[*n-ni*] /…

292 Peut-être ce nom était-il celui d'un lieu-dit. Une particularité géologique sans signification cultuelle aurait pu donner naissance à un lieu appelé ainsi en souvenir ou en mémoire des pierres dressées utilisées pour le culte de Dagan.

293 Voir LAFONT, B., 1984, « Le roi de Mari et les prophètes du dieu Adad », *RA* 78, p. 7-18 et FLEMING, D. E., 2000, p. 49, 113-121.

Diverses racines peuvent être à l'origine du terme :

– sém. zkr « nommer, mentionner, rappeler », dans ce cas le *Zukrum* est selon les mots de D. E. Fleming[294] :

> « a verbal complement to offering, an invocation to the gods. (note 322) This use of the verb is preserved in both Akkadian and Hebrew : CAD s.v. *zakāru* A 2a1' ‹to invoke (the name of a deity)›, A 5 ‹to mention, invoke, name› (D stem); AHw s.v. *zakāru*(*m*) G I 1e, 6; etc. In the Bible, the same verb defines a religious relationship, in which God acknowledges his obligations to his people, ‹remembering› them (Gen. 9 :15-16, Exod. 2 :24, Judg. 16 :28 etc.) ».

Pour D. E. Fleming le *Zukrum* serait une « invocation[295] » ou évocation, argumentant que la forme *PuRSu* du nom peut décrire l'activité générale d'un verbe. Pour A. Cavigneaux[296], il est possible que le sumérogramme désignant le sacrifice SISKUR soit « issu d'un redoublement qui s'exprime aussi dans la graphie et qui pourrait être celui du mot qu'on trouve dans la forme simple (AMAR.AMAR = zur-zur) ; il est possible qu'il s'agisse de la réduplication d'un thème CuCuC, dans lequel M. Civil voit une forme des emprunts sémitiques les plus anciens en sumérien ». A. Cavigneaux émet l'hypothèse que cette même racine ḏkr « se souvenir, mentionner » en soit l'origine.

Une autre étymologie a cependant été proposée par B. Lafont[297].

– sém. *zkr* « mâle », dans ce cas le *Zukrum* désignerait un « ensemble d'animaux mâles ».

Cette étymologie est peu satisfaisante du fait que le texte du rituel prend soin de préciser la nature des offrandes systématiquement, et rien ne permet de conclure que les victimes étaient mâles. Or le terme *Zukrum* ne désigne pas un type d'offrandes dans le rituel homonyme, contrairement au *kubadu* dont il sera question ci-dessous[298].

De l'étymologie proposée par D. E. Fleming, il apparaît que le *Zukrum* est la célébration d'une prière qui renouvelle le lien entre le peuple et le chef du panthéon[299].

Une nouvelle proposition fut faite par Y. Feder, qui, remarquant le rôle du sang dans les rites du *Zukrum*, proposait de rattacher, par métathèse, le nom *Zukrum* à celui du rituel hourrito-hittite *zurki*[300].

---

294 Fleming, D. E., 2000, p. 122-123 et notes 321-322.
295 Fleming, D. E., 2000, p. 123.
296 Cavigneaux, A., 2011, « Prier et séduire », *Dans le laboratoire de l'histoire des religions, mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Prescendi F. & Volokine Y. (éds.), p. 509.
297 Lafont, B., 1984, « Le roi de Mari et les prophètes du dieu Adad », *RA* 78, p. 11.
298 Voir p. 97-99.
299 Fleming, D. E., 2000, p. 122-123.
300 Feder, Y., 2010, « A Levantine Tradition : The Kizzuwatnean Blood Rite and the Bible Sin offering », *Pax Hethitica, Fs. Singer*, p. 101-114.

2.3.1 Un Zukrum à Mari

Avant l'analyse du *Zukrum* émariote, il est intéressant de mentionner le rituel éponyme à Mari. L'existence d'un tel rituel à Mari est connue par une lettre à Zimrî-Lîm et on doit à B. Lafont d'avoir republié la lettre complétée d'un nouveau fragment[301] (A.1121+ A.2731).

La lettre, écrite par un certain Nūr-Sîn au roi Zimrî-Lîm de Mari, contient un message du dieu de l'Orage (Addu). Le dieu a transmis son message au roi par l'intermédiaire d'un prophète (*apilum*) : Zimrî-Lîm a un devoir envers le dieu d'Alep.

On ne peut comprendre cette lettre sans préciser au préalable son contexte politique. « Addu d'Alep » est associé au puissant royaume de Yamhad, dont le centre se trouve à Alep. Mais Addu est également le maître de Kallassu, une cité moins importante, non loin d'Alep, mais sous le contrôle de Mari. En tant que « maître de Kallassu », Addu demande que le roi de Mari Zimrî-Lîm lui offre des biens. Pour ce faire, le dieu de l'Orage valide la demande par un message délivré au roi de Mari sous l'autorité de son propre culte en tant que « Addu d'Alep » dans la capitale du royaume de Yamhad (Alep)[302].

> « As ‹Lord of Kallassu›, Addu requests granted property from Mari's King Zimri-Lim, and then the storm-god validates this request by a direct pronouncement to Zimri-Lim, issued under the autority of his worship as ‹Addu of Aleppo›. »

Le message du dieu est clair : c'est Addu qui a permis le retour de Zimrî-Lîm sur le trône de Mari. La discussion concernant le *Zukrum* tient en sept lignes, introduites par la formule :

> [*aš-š*]*um zu-uk-ri-im a-*⌈*na* ᴰIM *na*⌉*-da-nim*
> « Au sujet d'offrir le *Zukrum* à Addu »,

et le texte poursuit [303] :

> « Alpan m'a dit en présence de Zū-Hatnim, Abî-šadî et Zuhân : ‹Offre le *Zukrum* (en) bœufs et vaches[304]›.
> En présence de tout le monde[305], mon Seigneur m'a ordonné de donner le *Zukrum* : ‹il ne devra plus s'opposer à moi à l'avenir'
> J'ai placé des témoins pour lui. Que mon maître le sache ».

D. E. Fleming traduit le texte en le divisant en deux parties : d'une part, les propos rapportés par Alpan, d'autre part les propos rapportés par le roi, mais

---

301 Lafont, B., 1984, « Le roi de Mari et les prophètes du dieu Adad », *RA* 78, p. 7-18, repris par Durand J.-M., 1990 « La cité-état d'Imâr à l'époque des rois de Mari », M.A.R.I 6, p. 52-53 et Durand J.-M., 2002, p. 137-140.

302 Fleming, D. E., 2000, p. 115.

303 Fleming, D. E., 2000, p. 116.

304 Durand J.-M., 2002, p. 139 et note b.

305 Durand J.-M., 2002, p. 139 et note c.

les deux discours sont rapportés par Nūr-Sîn. Alpan, chef d'un groupe au sein des Yaminites[306], visiblement connu du roi, demande à Zimrî-Lîm de financer un *Zukrum* à Addu, (bétail pour le festin).

Yasmah-Addu était le roi de la tribu des Yarihû, l'une des cinq composantes du groupe Yaminite. Alpan effectue sa demande en tant que chef local d'une tribu ayant antérieurement causé du tort à Zimrî-Lîm. Dans ce contexte, l'accession de Zimrî-Lîm à cette demande peut se comprendre comme faisant partie d'un ensemble de négociations et de mesures politiques destinées à consolider les liens avec une tribu dissidente. Nūr-Sîn relate les propos des deux parties indiquant qu'Alpan est désormais prêt à conclure un accord. La tribu des Yarihû offre sa soumission et Zimrî-Lîm l'accepte. Afin de conclure cet accord, ce dernier doit offrir le *Zukrum*. C'est le moyen dont Mari doit user pour accéder à la demande de la tribu.

Le *Zukrum* yaminite de Mari occupe la même place qu'une prestation de serment, dernière étape dans la négociation d'un traité. Selon D. E. Fleming, le *Zukrum* n'était cependant pas un rituel fréquent dans le monde urbain mariote[307] et ne représente pas le sacrifice marquant un traité (*treaty sacrifice*) : c'est un ânon qu'on sacrifiait alors et non du bétail.

Cette lettre atteste l'ancienneté du terme et non d'un rituel en soi. Cette attestation tendrait à faire valoir la notion de *continuum* religieux dans le monde syrien du Nord. Cependant, le *Zukrum* d'Emar est une forme évoluée d'un rituel ayant subi des modifications, des ajouts ou des ajournements après l'arrivée des Hittites et rien ne permet de connaître la forme supposée « ancienne » du *Zukrum* d'Emar. Un document de Mari d'époque amorrite mérite d'être cité. Il s'agit peut-être de la mention indirecte de la célébration du *Zukrum* à Emar à cette époque[308] :

A.528

6. DUMU^{MEŠ} *a-lim a-na I-ma-ar*^{KI} *aš-šum sí-ir-qa-tim*
7. *ša* KÙ.BABBAR *ša i-nu-ma e-re-eb* ^{D}*Da-g*[*an*]
8. *a-na* NÌ.GUB$^{\text{?ḪI.A?}}$ *it-ta-ad-*[*d*]*i-nu* [*i*]*l-li-ku*

« Les citoyens (de Tuttul ?) se sont rendus à Imar pour les cadeaux en argent qu'ils ont toujours donnés pour les repas à l'occasion de l'entrée de Dagan ».

L'entrée de Dagan est peut-être une allusion au retour de Dagan dans la ville à la fin de la célébration du *Zukrum*[309]. Tuttul étant le centre majeur de véné-

---

306 Les Yarihû. Trois tablettes relatent des transactions concernant Yasmah-Addu, fils d'Alpan, Chef des Yarihû. (*ARM* VIII 37, VIII 42 et IX 23).

307 Fleming, D. E., 2000, p. 121.

308 Voir Fleming, 2000, p. 136 et Durand J.-M., 1990 « La cité-état d'Imâr à l'époque des rois de Mari », *MARI* 6, p. 52-53.

309 Fleming, D. E., 2000, p. 140.

ration de Dagan, on peut imaginer que les habitants de ce centre se rendaient à Imar pour suivre cette célébration importante.
Il existait peut-être une pratique d'un *Zukrum* plusieurs siècles avant celle attestée par les textes d'Emar du XIIIe siècle, mais nous ne connaissons que le déroulement du rituel du Bronze Récent tel qu'il a été conservé dans les archives de la « maison du devin » à Emar.

2.3.2 Les Zukrum d'Emar (Emar 373[310], Emar 375)

Le grand Zukrum (Emar 373)
Le rituel du *Zukrum*, dont les copies proviennent de la maison du devin, se divise en deux temps liturgiques : la consécration et la célébration. Le premier terme désigne les rites qui ont lieu durant l'année qui précède le *Zukrum*. Cette année, la 6e, est consacrée par divers rituels et des offrandes aux 15 et 25 SAG.MU « tête de l'année[311] », et des offrandes pour tous les dieux de la ville le 25 Niqali (deuxième mois). La célébration désigne le moment du *Zukrum* qui débute au premier jour du *Zukrum*, soit le 15 SAG.MU de la 7e année.

Texte en traduction

1. [… pain] de gruau, 2 *sūtu*
2. […] du roi pour Dagan
3. […d] evant Dagan
4. […] ils les libèrent
5. […] 2? […] le 25e jour du mois de SAG.MU
6. […] pur?
7. […] agneau pur [de la part du roi?], le rite d'Emar
8. […] ils X [de]puis son cœur/centre, il ne faut pas […]
9. [un mout] on? ils gardent
10. Au 24e jour [du mois de Niqali], ils distribuent 1 *sūtu* de pain d'orge, 2 jarres
11. […] ils distribuent de la part du roi à l'ensemble des dieux.
12. Ils gardent [un mouton pour Dagan, le Seigneur de la Des]cendance, un mouton pour le dieu de l'Orage et un mouton pour Šamaš,
13. [un mouton pour Dagan, un] mouton pour Ea, un mouton pour Sîn, un mouton pour NIN.URTA
14. [un mouton pour Nergal], Seigneur du Commerce, un mouton pour le Seigneur des Cornes, un mouton pour NIN.KUR
15. [un mouton pour Belet-ekalli], un mouton pour Aštarté des Combats. Ces moutons.
16. [de la part du toi ?] ils les mettent de côté.
17. [Au mois de Niqali le] 25e [jour], tous les dieux et les Šaššabeyānātu
18. [sortent]. […] Dagan, Seigneur de la Brique, sort le visage couvert. 2 veaux et 6 moutons,

310 Msk 74292a. Pour l'édition et la numérotation des lignes du texte Emar 373, on se reportera à FLEMING, D. E., 2000. Lorsque c'est celle d'Arnaud qui est employée, cela est précisé.
311 Mois I.

19. de la part du roi, [et 2 moutons] de la part de la ville avancent devant Dagan.
20. Ils offrent en sacrifice 1 *sūtu* et 1 *qa* de gruau, [1 *qa*] de pain d'orge, 1 pot[312] et 1 carafe[313] de vin offerts par le roi pour Dagan,
21. 1 *sūtu* et 1 *qa* de gruau, [1 *qa* de p]ain d'orge et un pot et une cruche[314] de vin de la maison des dieux,
22. 1 *sūtu* de farine de gruau, 4 *sūtu* de [pain d'orge et 4?] jarres pour le peuple, ils sacrifient [un] veau et un agneau p[ur?] pour Dagan. Les gens mangent leurs cœurs aux pierres *ḫarṣu*. Au temple? de […]
23. 2 moutons de la part du roi, 1 mouton de la ville, 1 *sūtu* et 1 *qa* de gruau, 1 *qa* de pain d'orge, un pot? et une? carafe de la part du roi,
24. 1 *qa* de gruau et 1 cruche de la maison des dieux, ils offrent à NIN.URTA.
25. Šaššabētu de la maison de NIN.URTA sort à la « Porte des Pierres Dressées ».
26. 1 veau et 6 moutons de la part du roi, un mouton de la ville, 1 *sūtu* et 1 *qa* de gruau, 1 *qa* de pain d'orge,
27. 1 pot et une carafe de vin de la part du roi, 1 *sūtu* et 1 *qa* de gruau, 1 *qa* de pain d'orge,
28. 1 pot de la part de la maison des dieux, ils offrent à Šaššabētu.
29. Ils font sortir Belet-ekalli, Sîn et Šamaš du palais à la « Porte des Pierres Dressées ».
30. 1 veau et 10 moutons de la part du roi marchent devant eux.
31. 3 *sūtu* et 3 *qa* de gruau, 3 *qa* de pain d'orge, 3 cruches et 3 carafes de vin devant eux en offrande.
32. 1 *sūtu* de gruau, 4 *sūtu* de pain d'orge, 4 jarres du palais pour le peuple
33. soit un total de 4 veaux et 40 moutons pour la consécration.
34. Après avoir mangé et bu, ils frottent toutes les pierres avec de la graisse/huile et du sang.
35. 1 brebis, 2 paires de pains de munition de gruau et une cruche de la part du roi,
36. À la Grande Porte Centrale[315] ils font le *kubadu* pour l'ensemble des dieux. Cette brebis
37. ils brûlent pour l'ensemble des dieux. Les pains, la bière et la viande remontent en ville.
38. L'année suivante, ils célèbrent la fête du *Zukrum* durant le mois de SAG.MU.
39. Le 14ème jour, ils mettent de côté 70 agneaux purs de la part du roi, […] pour des pains de munition, de l'huile,
40. et 3 jarres pour les 70 dieux d'Emar. Pour les 7 semeurs du palais, on donne 7 moutons parmi ceux-ci.

---

312 Que représente un vase ḪA ? D. Arnaud, dans son édition du texte, interprétait l'expression comme « vase de poisson » préférant la valeur KU$_6$. Peut-on voir derrière la lecture ḪA un diminutif du hittite *ḫarši* ou de l'akkadien *ḫabannatum* ? Le *Pennsylvanian Sumerian Dictionnary* en ligne indique quant à lui : ḫa-X « type of container », voir ici p. 230-231.

313 DUGKUR$_4$.KUR$_4$: D'après J. A. Halloran (*Sumerian Lexicon*, 2006) qui renvoie à gur$_4$. gur$_4$ [LAGAB+LAGAB], le sumérogramme désigne « a standard size container for wine, beer and oil » de dix litres. Pour Von Soden *AHw kurkurratu*(*m*) se traduit par « Gefäss ». Nous traduisons l'expression par « carafe ».

314 *ḫubūrum* : d'après *AHw* « Bierkrug »

315 *ša qabli* : « du centre » ou « de la bataille ». L'interprétation de l'expression dépend en partie d'arguments topographiques. Doit-on considérer que la porte était l'une des portes de la ville ou une porte sur un téménos dans le tissu urbain ? Voir aussi FLEMING, D. E., 2000, p. 93.

41. Ils mettent de côté un veau et un agneau pour Dagan, le Seigneur de la Descendance et le jour suivant
42. de la fête du *Zukrum*, le peuple et les dieux sortent une seconde fois.
43. Ils mettent de côté autant (que ? pour ?) les autres.
44. Le jour suivant, le 15, jour de Šaggar, ils célèbrent (le *Zukrum*).
45. Dagan, le Seigneur de la Descendance, NIN.URTA, Šaššabētu de la maison de NIN.URTA,
46. [Belet-ekal]li, Sîn, Šamaš du palais, [to]us les dieux et les Šaššabeyānātu
47. […] ils les font sortir à la « Porte des Pierres Dressées ».
48. […] purs de la part du roi, 10 agneaux de la ville, devant Dagan
49. […1 *qa* de pain de gr]uau, 1 *qa* de pain d'orge, 1 pot et 1 carafe de vin de la part du roi
50. […1 *qa* de pain d'org]e 1 pot de la maison des dieux, ils offrent en sacrifice à Dagan.
51. […] 1 jarre de la maison des dieux pour le peuple
52. [… du r]oi, 2 agneaux de la ville, 1 *sūtu* et 1 *qa* de gruau, 1 qa de pain d'orge
53. [… une ca]rafe de la part du roi, 1 *qa* de gruau, [1 cru]che de la maison des dieux, <ils offrent à NIN.URTA>
54. […] de la part du roi, 2 agneaux de la ville [1 *sūtu* 1 *qa*] de gruau
55. [1 *qa* de pain d'orge 1 po]t une carafe de vin de la part du roi, 1 *sūtu* et 1 *q*[*a* de pain de gruau] 1 *qa* de pain d'orge.
56. [1 pot d]e la Maison des dieux, ils offrent à Šaššabētu.
57. […] agneaux fournis par le roi. 3 *sūtu* et 3 *qa* de gru[au, 3 *qa*] de pain d'orge, 3 cruches
58. [3 carafes de v]in fournies par le roi, en offrande à Belēt-Ekalli, Sin, [Šamaš] du palais.
59. 12 veaux pour les dieux […]
60. [Ap]rès avoir mangé et bu, les pierres dressées de graisse et de sang
61. ils [oign]ent. Au crépuscule, ils font remonter les dieux dans la ville
62. [Devant] la Grande Porte [Cen]trale, ils font un petit *kubadu* – 1 brebis, 1 cruche
63. [2$^{?}$] paires de pain de gruau de la part du roi pour tous les dieux, ils brûlent.
64. [les pains et la bière] avec la viande remontent [à la ville]

Colonne II
(Manquent 4 à 6 lignes)

65. […]
66. veaux, moutons […]

(très fragmentaire)

74. [… 1 c]ruche, des gren[ades$^{?}$], des oiseaux de la part du roi
75. Pour les 7 jours de la fête du *Zukrum* ils craignent[316] tous les dieux d'Emar
76. 1 veau, 10 agneaux purs 1 *sūtu* et 1 *qa* de p[ain] de gruau 1 *qa* de pain d'orge 1$^{?}$[pot]
77. 1 carafe du palais pour Dagan, Seigneur de la Descendance [ils offrent]

78 à 162. Liste du panthéon d'Emar et des offrandes à tous les dieux.

[316] Ils révèrent

Colonne IV

163. [xx(x)] le char [de Dagan passe en]tre les pierres d[ressées].
164. Son [visage] est découvert, il v[a] vers NIN.URTA.
165. Ils font monter NIN.URTA avec lui. [L'arme?] des dieux v[a] derrière lui.
166. Et lorsqu'ils attei[gnent la Grande Porte Centra]le? et font le petit [*k*]*ubadu*. [Une brebis 2 pair]es de pain de munitions
167. [1 cruche] du roi ils brû[lent] pour l'ensemble des dieux. Ils oignent les [(statues des) dieux[317]? de sang et d'huile?].
168. […du t]amaris[318] devant les dieux […]
169. [Lorsqu]e les fils d'Emar, la septième année, la fête du *Zukrum*
170. [à] Dagan, Seigneur de la Descendance, ils donnent ; durant la sixième année, au mois de SAG.MU,
171. a[u 1]5e jour, au jour de Šaggar, ils font sortir Dagan, Seigneur de la Descendance.
172. Son visage est [décou]vert. Le petit *kubadu* (erasure) devant la « Porte des Pierres Dressées ».
173. devant l[ui] ils font. Après avoir fait le sacrifice, mangé et bu, ils couvrent son visage.
174. Le char de Dagan passe entre les [pi]erres dressées.
175. Il va vers [NIN.URTA], ils font monter NIN.URTA avec lui.
176. Leurs visages sont couverts. [En] ce même jour, ils purifient tous les bœufs et tous les moutons.
177. En ce même jour, ils font sortit [tous les die]ux. Au crépuscule.
178. Šaggar [4 à 6 signes] au temple de NIN.URTA, à la maison de l'aide.
179. ils font sortir. [Le pain et la viande de devant les dieux], remontent pour toute la ville d'Emar.
180. Au mois de Niqali [le 25e jour, Dagan, Seigneur] de la Descendance, et tous les dieux.
181. ils les font sortir à la « Porte des Pierres Dressées ». Son [visage] pour sa sortie.
182. et son retour est couvert. À partir de ce jour, les veaux et les agneaux purs.
183. ils libèrent du[319]? couteau de bronze. Son char entre les pierres dressées
184. passe, il va vers NIN.URTA et le pain et la viande de devant les dieux
185. remontent au centre de la ville.
186. L'année suivante, le 14e jour du mois de SAG.MU, les agneaux mis de côté,

---

317 La restitution NA_4 proposée par D. Fleming est problématique. Comme l'exprime le texte clairement, la Grande Porte Centrale et la « Porte des Pierres Dressées » sont deux portes distinctes. Il est dès lors difficile d'imaginer que des pierres dressées se trouvaient devant ces deux dernières d'autant que les rites se déroulent toujours à la « Porte des Pierres Dressées ». Voir ci après, p. 87 sq.

318 L'emploi du tamaris se comprend ici par ses vertus purificatrices. Le passage parallèle aux lignes 62-64 indique que nous nous trouvons au moment où les dieux rentrent dans la ville. Ayant passé la journée en dehors de leur temple, il était nécessaire de les purifier avant de les faire rentrer. Voir aussi UMBARGER, M., 2012, « Abraham's Tamarisk », *JESOT* 1.2, p. 189-200, spécialement p. 197-199.

319 L'absence de préposition rend l'interprétation difficile. S'agit-il de libérer les animaux du couteau ou de les libérer pour le couteau ? La ligne 186 qui mentionnent des agneaux mis de côté indiquerait qu'il s'agit des animaux épargnés à la ligne 183.

187. ils les distribuent aux dieux. <Au> jour suivant, le 15, jour de Šaggar, Dagan, Seigneur de la Descendance
188. et l'ensem[ble] des dieux et les Šaššabeyānātu, ils font sortir à la « Porte des Pierres Dressées ».
189. Le visage de Dagan est couvert à sa sortie. Les rites, comme s'est écrit sur la tablette,
190. ils accomplissent pour les dieux. Dagan le père et Šaggar, ils font sortir en ce même jour,
191. et les pains de Šaggar de toute la ville d'Emar montent. Au crépuscule,
192. Dagan passe entre les pierres dressées. Ils couvrent son visage.
193. À la Grande Porte Centrale, ils font les rites comme au jour de la consécration.
194. Le pain et la viande qui étaient devant les dieux remontent dans la ville.
195. Le 6e jour, les agneaux mis de côté, comme précédemment,
196. ils distribuent aux dieux.
197. Le 7e jour, Dagan et tous les dieux et les Šaššabeyānātu sortent.
198. Sa face est couverte. Les rites pour les dieux comme le jour précédent
199. ils offrent. Toute la viande et tous les pains, quoi qu'il mangent des sept? jours
200. et [entre] les pierres dressées, ils portent et [placent] pour le retour.
201. Ri[en] ne remonte [au] centre de la ville. Après le feu, au [crépuscule?],
202. [ils…] et ils dévoilent le [vi]sage de Dagan. Le char de Dag[an entre]
203. les pierres [dressé]es passe. Il v[a] devant NIN.URTA.
204. [Ils font monter NIN.URTA avec lui]. Ils font les rites comme le jour précédent.
205. [Lorsque les fils d'Emar] célè[brent] la fête du *Zukrum*
(14 à 16 lignes manquent à la fin)
206. Total : 700 agneaux, 50 veaux.

Le grand *Zukrum* est une fête qui se déroule sur sept jours tous les sept ans et cette fête implique la participation de toute la ville d'Emar. Un résumé du déroulement du rituel est donné ci-dessous, composé de deux parties : partie I et partie II[320]. Alors que la première partie du texte insiste logiquement sur l'année de consécration, la seconde partie du texte (II) insiste sur le déroulement de la célébration et sur la visiblité de la statue de Dagan :

Emar 373
Partie I

*15 SAG.MU (premier mois) de la 6e année :
Offrandes PREPARATION
*25 SAG.MU de la 6e année :

[320] Voir *outline* in FLEMING, D. E., 2000, p. 55, figure 7. Les deux parties sont reproduites ici suivant le texte cunéiforme original. Emar 373 l. 34-37, 60-64 et 163-168 (partie I) et l. 171-185, 187-194, et 197-204 (partie II). On remarque que la tablette du grand *Zukrum* donne à deux reprises les indications pour la déroulement des festivités, en insistant cependant sur des éléments différents.

Offrandes
*24 Niqali (deuxième mois) de la 6e année :
Offrandes (pain d'orge etc…) à tous les dieux avec vaisselle,
on met de côté 1 mouton à chacune des 12 divinités principales.

*25 Niqali de la 6e année : CONSECRATION
Procession de tous les dieux avec les esprits Šaššabeyānātu, Dagan est voilé,
offrandes (deux veaux et six moutons), offrandes particulières pour Dagan,
le peuple aux pierres *ḫarṣu,*
offrandes diverses,
procession de Šaššabētu du temple de NIN.URTA à la « Porte des Pierres Dressées ». On sort les divinités du palais[321].
Total des offrandes : 4 veaux et 40 moutons[322].
Onction des pierres avec graisse et sang après le repas,
kubadu pour tous les dieux devant la « Grande Porte Centrale »,
holocauste d'une chèvre, les restes retournent en ville.

*14 SAG.MU de la 7e année : PREPARATION
70 divinités, 70 agneaux sont mis de côté,
dispositions particulières pour Dagan,
procession du peuple et des divinités une 2e fois le dernier jour du *Zukrum.*
*15 SAG.MU de la 7e année/jour Šaggar
(1er jour de la Fête) : CELEBRATION
On sort Dagan, NIN.URTA, Šaššabētu, Belet-ekalli, Sîn, Šamaš et les esprits,
procession à la « Porte des Pierres Dressées »,
offrandes à chaque divinité,
après le repas, onction des pierres (graisse et sang),
avant la nuit, retour des divinités en ville,
passage à la « Grande Porte Centrale », *kubadu,*
offrandes brûlées, les restes retournent en ville,
(l.68) après le repas…(onction des pierres ?),
liste des offrandes et des divinités, hommage à toutes les divinités d'Emar[323],
Dagan passe en char entre les pierres dressées (l.163), Dagan est dévoilé, il va chez NIN.URTA. NIN.URTA monte dans le char, les (emblèmes ?) suivent,
arrivée à la « Grande Porte Centrale », *kubadu*, offrandes brûlées,
onction des pierres ?

Partie II, Résumé (l. 169). Section spéciale pour clarifier l'exécution *Zukrum* durant la 7e année [il faut faire] :

*15 SAG.MU de la 6e année/Šaggar :
Procession de Dagan, dévoilé,

---

[321] Bēlet-ekalli, Sîn et Šamaš *ša ekalli.*
[322] Pour Dagan, NIN.URTA, Šaššabētu, Bēlet-ekalli, Sîn et Šamaš *ša ekalli.*
[323] Les divinités sont divisées en 3 groupes et reçoivent les offrandes en fonction de leur appartenance à l'un des groupes.

kubadu à la « Porte des Pierres Dressées »,
après le repas, Dagan est voilé,
Dagan passe en char entre les pierres. Il va vers NIN.URTA[324] (ils sont à deux sur le char),
les deux divinités ont le visage voilé,
purification des animaux,
on sort tous les dieux avant la nuit.

*25 Niqali de la 6e année :
On sort Dagan,
procession à la « Porte des Pierres Dressées »,
visage voilé pour aller et venir,
offrandes des animaux purifiés,
Dagan passe en char entre les pierres dressées, il va vers NIN.URTA,
offrandes ramenées en ville.
*14 SAG.MU de la 7e année : PREPARATION
Distribution des offrandes qui avaient été mises de côté pour les divinités.

*15 SAG.MU de la 7e année/Šaggar : CELEBRATION
On sort Dagan,
procession avec les esprits Šaššabeyānātu à la « Porte des Pierres Dressées »,
Dagan est couvert à l'allée,
offrandes comme prévu sur la tablette,
on sort Dagan (autre figure ?) et Šaggar en procession,
avant la nuit, Dagan passe entre les pierres dressées,
on voile la face de Dagan,
sacrifices à la « Grande Porte Centrale » comme pour le jour de consécration,
les restes sont ramenés en ville.

*le 6e jour du *Zukrum* :
Offrandes des bêtes mises à part comme prévu.

*le 7e jour du *Zukrum* :
Dagan, tous les dieux et les esprits sortent en procession,
son visage est voilé,
offrandes rituelles comme prévu,
tout ce qui a été consommé pendant les sept jours et entre les pierres est « placé en retour »,
rien ne revient en ville.
avant la nuit, après le feu…
On dévoile Dagan,
passage en char entre les pierres dressées,
il va vers NIN.URTA (ils sont deux sur le char),
rites accomplis comme mentionné plus haut,
Total : 700 agneaux et 50 veaux.

---

324 En comparaison du texte Emar 375, l. 16, on peut se demander si c'est la statue de NIN.URTA ou sa pierre dressée qui monte sur le char avec Dagan.

Le petit Zukrum *(Emar 375)*

Quelques fragments provenant aussi de la « maison du devin » attestent l'existence d'une version courte du rituel du *Zukrum*[325]. Ce dernier était annuel, mais ressemble dans les grandes lignes à la version longue. Les tablettes sont cependant moins soignées (on ne retrouve pas de lignes horizontales pour séparer les sections du texte jour par jour, par exemple) ce qui rend la restitution plus difficile[326].

Résumé[327]

*15 Zarati/ jour de Šaggar

Un mouton est réservé pour Dagan,
Dagan sort en procession, Dagan n'est pas voilé,
on rejoint les pierres dressées (sanctuaire lithique),
on cuit de la viande,
Dagan est voilé,
onction des pierres dressées avec de la graisse et du sang,
les habitants d'Emar mangent et boivent,
mention de la pierre dressée de NIN.URTA,
dispositions pour les temples de la ville,
rituels au milieu des pierres dressées,
Mention des pierres *ḫarṣu*.
*le 7e jour du rituel (21 Zarati)
Dagan, les dieux et la hache[328] sortent en procession,
on rejoint les pierres dressées,
on mange et on boit,
on brise les mottes de saletés (*kirbanu*),
kubadu pour Dagan,
on brûle xxx et le jarret.

Suivant le texte, la célébration en l'honneur du Seigneur d'Alep se déroulait le 16 du mois de Zarati ?, avec *kubadu* aux pierres dressées et à la « Grande Porte Centrale ».

L'appellation « version courte » est purement conventionnelle. Notons encore que la tablette ne comportait peut-être pas de ligne introductive « tablette des rites du *Zukrum* » tout comme Emar 369[329]. Emar 375 se rapproche d'Emar 446 (rituel pour six mois) tant par sa structure, sa graphie

---

325 Msk 74298b+74287b (D. Arnaud : Emar 375A/448A et 428), Msk 741461 (D. Arnaud : Emar 375B), Msk 74303f (+)74303c (D. Arnaud : Emar 375C/449 et 448B), Msk 74289b (D. Arnaud : Emar 448C).

326 Fleming, D. E., 2000, p. 100.

327 Le texte ne donne que les indications concernant le premier et le dernier jour de la célébration du petit *Zukrum*. Il s'agit des rites qui se déroulent aux pierres dressées. Entre les deux, les rites devaient se dérouler dans les temples de la ville.

328 Voir page 111 et 214.

329 Fleming, D. E., 2000, p. 102, note 227.

et par l'orthographe de certains mots. Ces deux documents interdisent par exemple de retourner aux champs tant que le rituel n'est pas accompli[330] et mettent en lien la divinité Šaggar et la pleine lune au moment clef du rituel[331].

Des différences existent entre la forme annuelle (« version courte ») et la forme du grand *Zukrum* :

- le texte de la version courte n'est pas dénommé EZEN,
- le nom des mois diffère (Emar 373 : SAG.MU / Emar 375 : Zarati[332]),
- il n'y a pas de réelle de préparation antérieure à la consécration ; dans Emar 375 elle se fait le jour même,
- le texte Emar 375 mentionne une pierre dressée pour NIN.URTA,
- il n'y a pas de mention de la déesse Šaššabētu et des esprits Šaššabeyānātu[333] dans Emar 375,
- les offrandes sont moindres dans Emar 375,
- les frais ne sont pas couverts par le roi dans Emar 375.

Ces dernières se comprennent du fait que cette célébration était annuelle et donc de moindre importance. D. E. Fleming notait au sujet de ces deux rituels distincts[334] :

> « The detail of the shorter text do not suggest that the annual celebration was merely a simplified version of the festival, with identical features. The entire ritual idiom is independent in terms of both language and content, with both distinct elements of its own and the absence of important ingredients of the festival text ».

Au-delà de ces différences, les éléments essentiels du rituel restent les mêmes :

---

330 Fleming, D. E., 2000, p. 103. Emar 375 l. 47 // Emar 446 l. 57.

331 Emar 375 l. 4 // Emar 446 l. 45-47.

332 Pour Fleming, D. E., 2000, p. 105, il s'agit du même mois (en automne), cependant il y avait des calendriers parallèles. On connaît plus de vingt noms de mois à Emar. « Parallel calendars provide the simplest explanation for the two versions of the *zukru* as well, focused on seven days counted from the 15th of months called Zarati in one calendar and SAG.MU in the other. It seems that the diviner at Emar envisioned a progression of rituals bound to fixed months, and perhaps days, in local calendars that are still recognizable even with different month names ».

333 Sur l'identité de ces esprits voir Fleming, D. E., 2000, p. 78-82. Ces divinités féminines ne sont pas citées dans la longue liste des divinités du *Zukrum*. Elles n'avaient peut-être pas de culte propre mais étaient visiblement liées à la déesse Šaššabētu (dérivation en –*an*). Aucune étymologie ne peut être proposée en l'absence d'attestation d'une racine *ššb*. Pour D. E. Fleming, p. 81 : « It is tempting to consider an unattested causative from *w/yšb* ‹to sit, reside› as the base form, but conclusive evidence remains elusive ». Seminara, S., 1998, p. 355, note 49 interprétait la forme comme un thème Š présent, forme locale de *wašābu* (*išāšabu* pour *ušē/āšsabū*). Pour un parallèle possible avec les *Damnaššara* hittites voir p. 240 sq.

334 Fleming, D. E., 2000, p. 107.

– c'est une célébration en l'honneur de Dagan,
– le lieu de la célébration comporte des pierres dressées,
– on s'y rend en procession,
– les pierres dressées sont ointes (graisse et sang),
– Dagan passe entre les pierres dressées dans un chariot,
– on offre un *kubadu,*
– c'est une fête de la ville pour son dieu.

Emar 375, tout comme Emar 446 dont il sera question, appartiennent aux textes dits « syriens », ou de type « Conventional Middle Euphrate[335] ». Cela signifie-t-il que Emar 375 est antérieur à Emar 373 (version longue) ? Autrement dit, si Emar 373 (texte « syro-hittite » ou dit « Free Format[336] ») a été composé après l'arrivée des Hittites, est-il possible que Emar 375 soit antérieur à cet événement ? Comme montré ci-dessus, les deux versions ont en commun une célébration automnale en l'honneur de Dagan et cette célébration se déroule aux pierres dressées. L'élément essentiel ne diffère pas d'une version à l'autre. Les différences observées s'expliquent surtout du fait que l'un des textes décrivait les modalités pour une fête mineure et annuelle tandis que l'autre décrivait précisément les préparatifs et les modalités de la célébration majeure d'Emar. Les traits communs décrits ci-dessus indiquent que les deux textes appartiennent au même horizon rituel. Ils seraient donc contemporains mais leurs modalités et leur finalité ne sont pas les mêmes car les rituels n'étaient pas identiques et ne prétendaient pas l'être. Nous savons que durant la domination hittite, des textes « conventionnels » et des textes de « format libre » étaient produits côte-à-côte[337]. Cette interprétation est différente de celle donnée D. E. Fleming qui considère Emar 375 comme antérieur à Emar 373 :

> « these two texts (Emar 375, 446) appear to be older, because the diviners of Zū-ba'la's family display a strong preference for forms that betray considerable Syro-Hittite influence. Even the choice of the « festival » (EZEN) category for many of the most prominent texts approximates Hittite notions of ritual types, and neither Emar 375 nor 446 uses this designation. As we shall see, the calendars of these two texts are likewise different, and archaic, and point to earlier custom ».

Comme le relevait pourtant D. E. Fleming, des calendriers parallèles étaient employés[338], sans impliquer qu'un texte soit antérieur à un autre. S'il est vrai que la « maison du devin » comportait principalement des textes de type « Free Format », la co-existence des deux traditions scribales explique la présence

---

335 Voir chapitre *Deux écoles scribales,* p. 55 sq. et Fleming, D. E., & Démare-Lafont, S., 2009, p. 19-26.
336 Fleming, D. E., & Démare-Lafont, S., 2009, p. 19-26.
337 Fleming, D. E., 2000, p. 113.
338 Fleming, D. E., 2000, p. 105.

de documents « conventionnels » au sein des archives du devin[339]. Le fait que Emar 375 ne comporte pas la dénomination EZEN s'explique, d'une part du fait qu'il est rédigé suivant un mode « conventionnel » et d'autre part, du fait qu'il ne représentait pas un rituel festif. En pratique, la question reste de savoir si Emar 375 était opéré tous les ans tandis qu'Emar 373 s'inscrivait dans un cycle de sept années.

La célébration d'un *Zukrum* à Emar devait au moins remonter à l'époque amorrite puisque un document de Mari (époque de Zimrî-Lîm) mentionne un *Zukrum* pour Addu[340]. Il est très probable qu'Emar 375 ait conservé un nom de mois ancien donnant au texte un parfum archaïsant, cependant le sujet traité et la similitude de l'action rituelle principale décrite le place clairement dans le même horizon culturel qu'Emar 373.

Préparatifs et consécration de la 6e année du Grand Zukrum

Avant de se rendre au sanctuaire lithique pour le rituel aux pierres dressées, on avait recours à divers préparatifs. Ces derniers se déroulaient avant la consécration du 25 Niqali de la 6e année et avant le *Zukrum* de la 7e année. Au 24 Niqali de la 6e année, tous les dieux recevaient du pain et de la vaisselle pour boire et la consécration de la 6e année commençait avec la purification des troupeaux. De même, le 14 SAG.MU de la 7e année, les dieux recevaient nourriture et vaisselle, mais en plus grande quantité à la veille de la célébration de la grande fête du *Zukrum*. Ces préparatifs ne nécessitaient aucune procession des divinités d'Emar et le Palais s'en chargeait seul, soulignant le rôle du roi comme fournisseur des biens nécessaires.

Ces moments de préparation étaient séparés du moment de la célébration et l'emploi du verbe *pâdu* (enfermer, emprisonner), pour désigner les animaux

[339] Voir p. 55 et p. 134 sq. De plus, Emar 446, dont il sera question plus loin, montre clairement la place prépondérante du devin (écrit ^{LÚ}MÁŠ.ŠU.GÍD.GÍD et non ^{LÚ}ḪAL) dans l'organisation des cultes de la ville. La dénomination ^{LÚ}ḪAL n'apparaît qu'après l'arrivée des Hittites dans les documents « Free Format », cependant ^{LÚ}MÁŠ.ŠU.GÍD.GÍD ne disparaît pas pour autant, puisqu'on retrouve cette dénomination du devin dans les documents de type « syriens » ou « conventionnels ». Le même devin Zū-baʿla pouvait apparaître dans les documents « Free Format » sous l'appellation ^{LÚ}ḪAL tandis que dans Emar 204 (l. 4), un document rédigé devant le vice-roi hittite à Karkémiš (Ini-Teššup), « devin » s'écrit ^{LÚ}MÁŠ.ŠU.GÍD.GÍD. Les deux dénominations se traduiraient par l'akkadien *barû* comme l'attestent les listes lexicales d'Emar (Hh II Emar 542, l. 167' : MÁŠ.ŠU.GÍD.GÍD = *ba-ru-u* ; Vocabulaire S^{a} Emar 537, l. 290 ḪAL = *ba-ru-u*). Voir Cohen, Y., 2009, p. 38. Voir ici p. 134 sq., note 586. Le devin fait l'objet de nombreuses attributions (viande) dans Emar 446 et le texte met l'accent sur ce personnage plus que sur les événements. Or, le rôle du devin devient prépondérant à Emar après l'arrivée des Hittites (Voir *La personnalité du Grand Devin d'Emar*, p. 134 sq.). Voir aussi Cohen, Y., 2009, p. 40, 171-173. Il est ainsi possible de considérer ce texte comme contemporain de la domination hittite.

[340] A.1121+A.2731, le *Zukrum* apparaît dans un contexte qui concerne un dénommé Alpan, chef Yaminite, or à cette époque, Emar est un important centre Yaminite. Voir ici p. 65, Lafont, B., 1984, « Le roi de Mari et les prophètes du dieu Adad », *RA* 78, p. 7-18 et Fleming, D. E., 2000, p. 113-121.

destinés au sacrifice qui suivra, le souligne[341]. Ce bétail était préparé et réservé pour un emploi ultérieur par la communauté. Le verbe ordinairement employé pour désigner les offrandes aux divers dieux en dehors de la ville est *naqû* (offrir, sacrifier).

La célébration de la fête proprement dite se déroulait ensuite sur sept jours[342] et commençait le 15 SAG.MU de la 7e année, au soir de la pleine lune. La position centrale du 15 SAG.MU dans l'organisation de la fête s'explique par une étroite association avec la divinité lunaire : Šaggar. Šaggar est liée au 15 SAG.MU de la 7e année, mais déjà de la 6e année, et puisque ce jour faste était précédé par divers rites de préparation, on en déduit que la pleine lune faisait l'objet d'une attention particulière, d'autant qu'elle fournissait la lumière naturelle nécessaire au déroulement festif du rituel. La célébration du *Zukrum* intervenait ainsi onze mois après la consécration et divers préparatifs avaient systématiquement lieu à la veille de ces deux temps rituels[343].

Le rôle du roi[344]

La responsabilité financière du roi surprend quand on sait qu'il est totalement absent des activités des rituels. Cette absence contraste avec ce qui se passe à la même époque dans le Ḫatti (nord), en Assyrie (est) et à Ugarit (ouest) où le roi était toujours au centre des célébrations rituelles. Le rituel du *Zukrum* ne nécessite que la présence de la population, peut-être guidée par les Anciens, mais sans aucun rôle formel du roi comme *leader*. Tout comme dans le domaine des affaires économiques, la ville, le devin, les Anciens et (le clan de) NIN.URTA fonctionnaient, sous certains aspects, indépendamment du roi local dont le pouvoir était quasi nul[345].

Les pierres d'Emar : NA$_4$, sikkānu et ḫarṣu

Lors du *Zukrum* diverses divinités sortaient en procession pour se rendre aux pierres dressées :

Emar 373

45.-47. « Dagan, Seigneur de la Descendance, NIN.URTA, Šaššabētu du temple de NIN.URTA, NIN.É.GAL, le dieu Lune et le dieu Soleil du palais, tous les dieux et les esprits Šaššabeyānātu ».

180.-181. « Au moins Niqal[i, le 25e jour], on fait sortir [Dagan], Seigneur des offrandes et [to]us les dieux à la ‹Porte des Pierres Dressées' ».

---

341 Fleming, D. E., 2000, p. 60.

342 Tout comme le rite annuel du petit *Zukrum*, l'intronisation de la EREŠ.DINGIR, l'intronisation de la *maš'artu* et la fête du *kissu*.

343 Voir résumé du rituel p. 71-73.

344 Sur l'organisation politique d'Emar dans son contexte socio-historique, voir p. 41 sq.

345 Comme nous le verrons plus loin, la domination hittite sur le pays d'Aštata explique en partie l'éclipse de la figure du roi dans la vie religieuse d'Emar, voir p. 241-245.

Ne sont cités explicitement que Dagan, NIN.URTA, Šaššabētu qui réside dans le temple de NIN.URTA et les divinités palatiales : NIN.É.GAL, le dieu Lune et le dieu Soleil. Cependant, le texte mentionne, durant la consécration et la célébration, que « tous les dieux[346] » sortent en procession. Il s'agit d'un événement exceptionnel qui voit toutes les statues des temples urbains sortir en procession pour se rendre au sanctuaire lithique, et il est possible que chaque divinité (statue) ait eu sa pierre en dehors des limites physiques de la ville. Leur emplacement marque une séparation critique avec le domaine cultuel institutionnel basé dans les sanctuaires urbains. On note néanmoins une exception importante à cette dichotomie : la pierre de Ḫébat. Cette dernière, dont il est aussi question lors de l'intronisation de l'*Entu* (EREŠ.DINGIR) est traité comme une statue de culte. Elle reposait dans une chapelle aux côtés de la statue du dieu de l'Orage. Elle apparaît aussi dans la liste des divinités qui reçoivent des offrandes lors du Grand *Zukrum* (l. 159) à côté du dieu de l'Orage de la maison *Gadda* (Fortune).

a-na $^{⸢D⸣}$IM *ša* É *Gad-dá* KI.[MIN]
a-na ^{D}*Si-ka-ni ša* ^{D}*Ḫé-bat* KI.[MIN]

La pierre de Ḫébat porte le déterminatif divin (DINGIR), en tant qu'épiclèse lithique divinisée de Ḫébat. Autrement dit, l'objet de sa matérialisation est divinisé dans le contexte du temple. Ainsi s'explique sa présence dans la liste des divinités du *Zukrum*. Il faut de plus insister sur le fait que, de manière générale, les pierres dressées ne sont pas identifiées dans les textes rituels. On ne connaît explicitement que le cas de celles de Ḫébat et de NIN.URTA (Emar 375, l.16). Durant l'intronisation de la prêtresse *maš'artu*, l'identité de la pierre n'est pas donnée. Cette différence est difficile à expliquer, mais doit être soulignée.

Si les *sikkānu* étaient présents à Emar, des pierres *ḫarṣu* apparaissent au début du rituel du Grand *Zukrum* (Emar 373 l. 22) et dans la version courte (Emar 375 l. 24).

Ces pierres sont mentionnées au moment du premier déplacement du peuple vers le sanctuaire lithique (*extra-muros*) durant l'année de consécration.

Ci-dessous la translittération de D. Arnaud (A) et celle de D. E. Fleming (B) :

Emar 373

19. A(…) ^{D}KUR SISKUR ŠÀ-*šu-nu iš-tu* ^{NA4}*ḫa*-[*ar-ṣi*
… on sacrifie à Dagan. <De> cela, hors de la pierre incisée,

346 Consécration, Emar 373, l.17: DINGIR^{MEŠ} *gáb-bu*. Célébration, Emar 373, l. 46 : DINGIR^{MEŠ} [*gáb*]-*bi*.

22. B(…) [D]KUR SISKUR ŠÀ-*šu-nu iš-tu* [NA4]*ḫa-⸢ar⸣*-[*ṣi* (X)] UN[MEŠ] KÚ[347] *ina* (AŠ) É (?)

…on sacrifie à Dagan. Les gens mangent leurs cœurs aux pierres *ḫarṣu*. Au temple de…

Emar 375[348], l. 24 (éd. D.E. Fleming), donne des versions parallèles :

A[349]	*a-na bi-ri-it*	[NA4] *sí-k*[*a-n*]*a-tì*	
D[350]		[NA4] *ḫa-ar-ṣi*	*a-na*

La corrélation des deux textes pose l'équation suivante : *sik(k)ānu=ḫarṣu*. ME 50 qui se termine par une malédiction par Dagan et NIN.URTA et menace de l'érection d'une pierre sur la maison du transgresseur, pratique déjà connue des textes Emar 17 et 125[351], donne un indice clair pour l'identification des pierres *ḫarṣu*. En effet, dans ce texte, le mot pierre est rendu par *ha*. D. Arnaud concluait : « l'équation entre *sikanu* et *ha*, qui ne peut être qu'une faute ou mieux une abréviation pour *ḫarṣu*, est ainsi posée désormais sans discussion[352] ».

Le terme *ḫarṣu* peut être derivé du verbe *harāṣu* que le *CAD* traduit par « to cut down, to cut off, to set, to determine, to incise, to engrave ». Il désignerait ainsi une pierre taillée, débitée des falaises, éventuellement incisée (mais aucun indice dans les textes d'Emar n'indique un tel sens[353]).

Le texte du *Zukrum* (Emar 373) mentionnant la « Porte des Pierres Dressées » quelques lignes après les pierres *ḫarṣu*, et ces dernières n'apparaissant nulle part ailleurs dans le texte du rituel 373.
On en déduit ainsi que :

- cette dénomination n'est valable que durant l'année de consécration (Emar 373, l. 19, 22) et durant le jour de consécration dans la version courte (frag. D. Emar 375, l. 24) ;
- les pierres *ḫarṣu*, identiques aux *sikkānu* se trouvaient dans un lieu assimilable à la « Porte des Pierres Dressées ».

Que peut-on tirer de l'alternance dans les textes entre *ḫarṣu* et *sikkānu*? Le premier terme est employé au moment de la consécration tandis que le second

347 GU7. Akk. *akālu* « manger, consommer ».
348 anciennement Emar 448 (D. Arnaud).
349 Msk 74298b+74287b
350 Msk 74289b, anciennement Emar 448C.
351 Voir p. 131 sq.
352 Arnaud, D., 1986-1987, « Religion assyro-babylonienne », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études* 95, p. 191.
353 De plus, le texte ETBLM 24 (BLMJ 1136) permet de penser qu'une distinction très nette était faite à Emar entre pierre aniconique et pierre gravée. Ba'al Malik, l'un des « devin » d'Emar mentionne diverses offrandes votives dans un texte écrit à la première personne (voir ci-dessous p. 140) et précise que si cela est necessaire, ces deux fils déposeront un bœuf, sept moutons et une pierre inscrite. Or cette dernière est transcrite, l. 12 : NA4-*mu-ša-r*[*a*.

apparaît durant la célébration. On devrait en conclure que les pierres ne devenaient sacrées qu'après la consécration et que *ḫarṣu* renvoie plus à la notion de pierre taillée au sens technique que de pierre sacrée au sens religieux. L'alternance n'est cependant pas systématiquement observée puisque Emar 375 l. 24 atteste *ḫarṣu* dans le fragment D mais *sikkānu* dans le fragment A. Peut-être faut-il voir dans le fragment A un choix délibéré du scribe, choix qui ne tenait pas compte de la distinction habituellement faite entre le terme technique et le terme religieux désignant la pierre dressée? Les formules de malédictions d'Emar, dont il sera question, attestent l'emploi de *sikkānu* pour désigner la pierre qui est plantée sur le toit de la maison maudite[354]. L'attestation de *ḫa* (pour *ḫarṣu*) dans une formule de malédiction (ME 50) montre que, dans de rares cas, les deux termes étaient interchangeable[355]. Quoiqu'il en soit, une différenciation était très probablement faite entre la pierre dans son état premier (*ḫarṣu*) et la pierre dressée (*sikkānu*) qui devient objet de vénération.

La documentation d'Emar atteste l'emploi d'un troisième terme, au sens encore plus vague, pour désigner les pierres utilisées dans les rituels. Ce troisième terme souligne de façon encore plus claire la différenciation qui était faite entre la pierre taillée non sacrée et la pierre divine. Lors de l'onction des pierres dans la partie I de Emar 373 (consécration), le scribe indique que les pierres, transcrites NA$_4$, sont ointes (l. 34). Le terme *sikkānu* n'apparaît que plus tard dans le texte pour désigner la «Porte des Pierres dressées» (l. 47) et l'onction de ces pierres (l. 60) dans le cadre de la célébration.

Emar 373

34. *ki-i-me-e* KÚ NAG NA$_4^{\text{MEŠ}}$ *gáb-bá iš-tu* Ì^{MEŠ} *ù* ÚŠ^{MEŠ} *i-ṭa-ru-u*

«Après avoir mangé et bu, ils oignent toutes les pierres avec de l'huile et du sang»,

60. [*ki-i*]-*me-e* KÚ NAG $^{\text{NA4.MEŠ}}$*si-ka-na-ti iš-tu* Ì^{MEŠ} ÚŠ^{MEŠ} [*i*/*ú-pá-š*]*a-šu*

«Après avoir mangé et bu, ils oignent les pierres dressées avec de l'huile et du sang».

Cette distinction n'est pas sans rappeler celle faite dans les lettres de Mari de l'époque de Zimrî-Lîm. Alors qu'à Mari *sikkānu* n'est employé dans la documentation épistolaire que dans un contexte clairement religieux (pour une divinité), les textes d'Emar attestent la même tendance dans l'emploi

---

354 Voir p. 131 sq.

355 Le terme *ḫarṣu* apparaît encore deux lignes plus loin dans le même fragment D (l. 26) qui n'atteste au final jamais le terme *sikkānu*. On peut penser que l'auteur de ce texte transcrit systématiquement «pierre» (pierre sacrée ou non) par *ḫarṣu*. Une analyse de la tablette montre aussi que ce scribe préférait la graphie lu$_4$ là où le fragment A donne lu et l'emploi de MEŠ pour le pluriel là où A note ḪI.A (l. 29). Ce fragment est clairement le travail d'une autre main.

de *sikkānu* au sens strict de pierre sacrée. Dans le cadre de considérations techniques sur les dimensions ou le débitage de la pierre (à Mari), c'est NA$_4$ (akk. *abnum* « pierre ») qui est utilisé. De même à Emar, le texte décrivant les activités cultuelles à opérer au moment de la consécration (25 Niqali de la 6e année) utilise NA$_4$ ou le terme *ḫarṣu*. Les pierres ne sont désignées en tant que pierre *sikkānu* qu'au moment de la célébration (15 SAG.MU de la 7e année). Ces remarques pourraient indiquer qu'une consécration rituelle était nécessaire pour les pierres « taillées » l'année qui précédait la célébration du grand *Zukrum*. Mais durant la célébration du *Zukrum* (Emar 373), l'onction avait lieu à la fin du banquet[356], ce qui signifie que le rite d'onction ne pouvait pas consacrer les pierres. Force est de constater que :

– la consécration éventuelle des pierres n'est pas décrite dans les textes,
– le scribe distinguait la nature des pierres dressées entre la 6e et la 7e année (Emar 373).

Autrement dit, le terme *sikkānu* ne convenait que pour la description du rituel du *Zukrum* lors de sa célébration la 7e année[357].

La question de la sacralisation de ces pierres reste ouverte. Cette distinction scribale est-elle le reflet d'une réalité religieuse ? C'est peu probable et les textes ne disent pas comment s'opérait cette sacralisation. Lors du *Zukrum* annuel, la procession se rendait (Emar 375 l. 7) aux pierres dites *sikkānu* et la pierre dressée de NIN.URTA (Emar 375 l.16) est un *sikkānu*. D'autre part, la « Porte des Pierres Dressées » conserve son nom dans l'ensemble du texte 373. Il faut souligner que ce lieu-dit n'apparaît pas lors de la célébration du *Zukrum* annuel[358] (Emar 375). Les processions durant la consécration, et les processions durant la célébration passent par cette porte et aucun rite de sacralisation pour les pierres n'est spécifié.

Les pierres du sanctuaire lithique à Emar devaient être installées de façon pérenne[359], comme l'atteste le nom du lieu-dit « Porte des Pierres Dressées » et

[356] Toutes les actions rituelles importantes prenaient place après le festin. Emar 375 atteste l'onction au moment du banquet.

[357] Une telle distinction ne se laisse pas aisément voir dans les copies parallèles du petit *Zukrum* Emar 375 (A et D). Au moment de la célébration du *Zukrum*, le fragment D note *ḫarṣu* là où A nomme les pierres *sikkānu*, comme nous le mentionnions ci-dessus.

[358] Cette différence s'explique peut-être du fait que, l'événement étant moins important, la célébration était restreinte à un cadre plus petit sans actions rituelles à cette porte monumentale. Si l'on admet que les deux événements (Petit et Grand *Zukrum*) avaient lieu dans le même sanctuaire lithique, il est possible alors que le passage et les offrandes (*kubadu*) à la « Porte des Pierres Dressées » étaient réservés à la célébration du Grand *Zukrum*, et un itinéraire différent était emprunté pour les processions annuelles. Des offrandes (*kubadu*) étaient cependant faites à une porte en lien avec les pierres dressées dans Emar 375 également (l. 51 : *ù bi-ri-it* $^{\mathrm{NA}_4}$*sí-k*[*a-na-ti* X X] KÁ.GAL$^{\text{ḪI.A}}$ *ku-ba-de*$_4$ *ú-kab-ba-dù*). Mais ces portes ne sont pas identifiées. Comme il a été démontré ci-dessus, les deux rituels n'étaient pas identiques. Si la signification était la même, en revanche leur forme était clairement différente.

[359] Nulle part dans le texte il n'est précisé que les pierres sont amenées de la ville.

les diverses mentions de processions « aux pierres dressées » dans les textes. La même observation peut être faite pour la documentation épigraphique de Mari. Que savons-nous à Mari du passage de la pierre à la pierre sacrée ? Une lettre de Bannum au roi de Mari Zimrî-Lîm, écrite au début de son règne vers vers 1775 av. J.-C. (A. 652[360]) dit :

1. *a-na be-lí-ia qí-bí-ma*
2. *um-ma Ba-an-num* ÌR-*ka-a-ma*
3. *aš-šum* SISKUR$_2$-RE *ša eš-tár be-lí ki-a-am iš-pu-r*[*a-am*]
4. *um-ma-a-mi* SISKUR$_2$-RE *šu-ú iq-te-er-b*[*a*]-*a*[*m*]
5. *ù sí-ik-ka-nu-um ú-ul i-ba-aš-ši-i*
6. 1 ME *ṣa-ba-am ù* LÚ *ták-la-am ša šu-uk-ku-ús*$_x$ (IS)
7. *sí-ik-ka-nim i*-[*l*]*e-ú ar-hi-iš ṭú-ru-ud-ma*
8. 4 [*sí*]-*ik-ka-na-tim ša* 12 ÀM *am-ma-a*
9. [*i-na La-a*]*s-qí-im li-ik-ki-sú-nim*

« Dis à mon Seigneur : ainsi parle Bannum, ton serviteur. Mon Seigneur m'a écrit au sujet du sacrifice à Ištar :
‹ Ce sacrifice est imminent et il n'y a pas de pierre dressée. Expédie rapidement une centaine de personnes et un homme de confiance qui s'y entende à faire découper une pierre sacrée afin qu'on m'en casse quatre de 12 coudées chaque, à Lasqum. › »

La lettre poursuit ainsi :

« Voilà ce que mon Seigneur m'a écrit. Présentement, selon la missive de mon Seigneur, j'ai expédié à Lasqum une centaine de personnes et un homme de confiance qui s'y entende à faire casser une pierre sacrée. Ils casseront les quatre pierres sacrées qui font l'objet de la lettre de mon Seigneur et ils les feront parvenir à Mari .»

Ce texte rend compte du besoin de pierre(s) dans le culte d'Ištar de Dêr. Bannum est mort très vite et n'a pu assister qu'à une seule des fêtes d'Ištar[361], fêtes qui étaient annuelles. Les grandes fêtes avaient lieu les 16-18 du 9e mois, or Zimrî-Lîm est arrivé le 26 du 9e mois dans sa capitale ; le nouveau roi qui avait un besoin urgent de pierres pour les cérémonies, n'aurait laissé qu'un mois et demi (jusqu'au XIe mois) à Bannum pour mener son entreprise à bien.

Le texte mentionne quatre pierres sans préciser les divinités concernées[362]. Le fait qu'il faille des pierres rapidement indique peut-être qu'elles n'étaient pas présentes dans la ville. Cependant, le culte des pierres n'était pas une innovation à Mari, comme l'atteste la pierre basaltique retrouvé par A. Parrot dans le temple de Ninni-Zaza.

---

360 Durand, J.-M., 2005, p. 59-60.

361 Charpin, D., 2003, *Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite* (*FM* V), p. 181, p. 188 note 140.

362 Ištar de Dêr, Dagan, Addu et peut-être Itûr-Mêr (dieu poliade de Mari) sont des divinités envisageables.

La pierre sacrée est désignée dans le texte sous l'appellation *sikkānu*, comme c'est le cas à Emar. La lettre mentionne ces pierres dans un contexte religieux sans équivoque et c'est dans ce sens qu'il faut comprendre le terme *sikkānu*.

Prenant en considération l'ensemble des textes publiés dans DURAND, J.-M. (2005) on s'aperçoit que Lasqum était un lieu privilégié pour extraire des pierres qui seraient ensuite sacrées (A. 652, A. 1957, A. 4427, A. 621).

Cette région était couramment parcourue par les nomades benjaminites. Les pierres constituaient une réelle industrie avec des tailleurs de pierre et des transporteurs chargés tant du débitage des pierres que de leur acheminement vers la capitale. Le vocabulaire employé pour désigner les outils montre que les techniques étaient locales. À la lecture de ces lettres, force est d'admettre qu'il existait, à Mari du moins, deux types de pierre qui pouvaient devenir des pierres sacrées : les pierres taillées et les blocs erratiques.

Autrement dit, soit on trouvait dans la nature des pierres qui correspondaient aux critères désirés ou qui comportaient des caractéristiques particulières, soit on les faisait extraire de falaises basaltiques. Les pierres une fois taillées étaient acheminées par voie fluviale, ce qui nécessitait des personnes qualifiées afin de ne causer aucun dommage, comme l'atteste les textes A.1489 (= M.9078) et A.740.

A.1489

7. *ki-ma na-aš-pa-ar-ti be-lí-ia*
Tr.8. $^{\mathrm{[N]A4}}$[*sí*]-*ik-ka-nam*
9. ⸢*lu-ú*⸣ *al-qé-e-em*
Rev.10. *ù as-ki-pa*-[*am*]

« Selon la lettre de mon maître, la pierre sacrée je (l') ai effectivement prise, et envoyée par bateau ».

La pierre qui sera utilisée pour le culte est désignée dans cette lettre par l'appellation $^{\mathrm{NA4}}$*sikkānu* : « pierre dressée/sacrée », précédée du déterminatif de la pierre.

A.740[363]

Ce texte atteste également le transport en bateau des pierres taillées. Elles sont comparées en taille à des pierres déjà en place à la Porte dite d'El-Hanni :

5. 2 NA_4-*há* GAL GAL[364]
Tr.6. NA_4-*há šu-mi-im*
7. *ša ki-ma* NA_4
Rev. *ša* KÁ ^{D}*il-ha-an-ni*
9. *na-de-et*

[363] DURAND, J.-M., 2005, p. 70, texte N°16.
[364] Graphie étonnante à l'époque amorrite.

> « Dis à mon Seigneur : ainsi [parle] Menîtum, ton serviteur.
> Je viens de faire embarquer deux très grosses pierres, pierres dotées de noms, de la taille de celle qui est placée à la porte d'El-Hanni. »

Puis on lit :

> « Or, il y a deux pierres, bien plus petites. Si cela plaît à mon Seigneur qu'il me les fasse porter par deux attaches[365] ; en outre, qu'il m'expédie deux spécialistes en bateau de confiance afin qu'il ne se produise pas de dégâts ».

La mention de pierres « dotées de noms » (NA$_4$-*hà šu-mi-im*), n'est pas claire. Il s'agit peut-être de pierres identifiées, nommées mais rien ne nous permet de le savoir. Le scribe désigne les pierres dont il est question avec le sumérogramme simple pour « pierre ». Il n'est pas explicitement question de *sikkānu*. Le sujet de la lettre autorise cependant à classer ce document avec les autres lettres du corpus traitant de l'acheminement de pierres qui tiendront lieu de pierres sacrées. Y a-t-il une différence dans la nature des pierres dites *sikkānu* et celle désignées par NA$_4$ « akk. *abnum* »? Est-ce exclusivement le terme *sikkānu* qui désigne les pierres qui sont ou seront sacrées ?

La lettre étant courte, le scribe a choisi de s'exprimer de façon quelque peu rapide, employant GAL GAL pour exprimer la grandeur des pierres et le sumérogramme NA$_4$ pour désigner les pierres.

Dans la seconde partie de la lettre, le messager mentionne à son Seigneur l'existence de deux pierres plus petites. Ces dernières sont susceptibles d'intéresser le roi. Nous pouvons en conclure que des petites pierres pouvaient faire office de pierres dressées et étaient également employées dans les cérémonies religieuses. Ces textes offrent donc l'image d'une typologie variable des pierres sacrées.

ARM XIV, 26 (A. 1957)
Cette lettre écrite par Yaqqim-Addu (gouverneur de Saggarâtum) au roi Zimrî-Lîm atteste, une fois de plus, la nécessité et l'importance des pierres dans la religion et les cérémonies à cette époque de l'histoire de Mari. Il n'était pas aisé de se procurer de grandes pierres dans la région de Saggarâtum, et c'est ce qui motive les propos du roi lorsqu'il émet l'idée de faire suivre sa demande à Lasqum, lieu cité dans la lettre ci-dessus (A.652).

Propos du roi de Mari :

5. 1 NA$_4$ *ša* 2 *am-ma-tim ra-ap-ša-at*
6. *ù ni-ka-ás me-l*[*u*]*-ša i-na ha-al-ṣí-ka*
7. *bu-us*$_5$*'-'ì-ma šum-ma* N[A]$_4$ *ši-it it-ta-ab-ši*
8. *šu-bi-lam šu-ma i-na h*[*a-a*]*l-ṣí-im*
9. NA$_4$ *ši-i la ib-ba-ši a-na la-ás-qí-*[*i*]*m*
10. *šu-pu-ur-ma*

365 Pour un commentaire sur la traduction de *amšum*, voir Durand, J.-M., 2005, p. 70-71.

«Cherche dans ton district une pierre qui soit large de 2 coudées et dont la hauteur [soit] d'une demi-canne (3 coudées), et, si cette pierre existe, fais-la moi porter. Dans le cas où il n'y aurait pas une telle pierre dans le district, envoie un message à Lasqum afin que l'on prenne une pierre qui fasse deux coudées de large et une demi-canne de hauteur. Voilà le message de mon Seigneur».

ARM XIV, 26 (A.1957) impliquerait que des pierres se trouvaient aussi dans la nature sous forme de bloc erratique. Le regard se portait alors sur une pierre particulière dans son élément naturel et cette dernière devenait ensuite sacrée. S'il n'existe pas de pierre de la bonne taille dans le district de Saggâratum, on écrira à Lasqum où les pierres seront débitées.

La pierre demandée est désignée par NA$_4$ uniquement. Le terme *sikkānu* n'apparaît dans notre documentation à Mari que dans A. 652, A. 859, A. 1489 et M.7014. Autrement dit, dans des contextes clairement en lien avec les cultes ou dans le cadre de demandes royales concernant une pierre particulière. Ailleurs, lors de considérations techniques, la pierre est transcrite NA$_4$[366]. Le tableau ci-dessous rend compte de la situation :

	NA$_4$	*sikkānu*
A. 652		X
A. 859	X	X
A. 1489		X
M.7014		X
A.1957 (ARM XIV, 26)	X	
A. 4427	X	
A.740	X	

A. 859 illustre le mieux l'emploi distinct des deux désignations. Il s'agit d'une réponse écrite au roi Zimrî-Lîm dans le cadre de la fête d'Ištar :

4. *aš-šum* ^{NA_4}*sí-ik-ka-na-tim ta-aš-pu-ra-am*
5. NA$_4$-*há ma-da*

«tu m'as écrit au sujet des pierres sacrées; les pierres sont nombreuses.».

[366] À l'époque *Šakkanakku* (XIXe siècle avant notre ère), le texte ARM XIX 326 enregistre ½ SILA (0,45 litre) d'huile livré par un certain Ib(b)e-ilī pour une pierre (NA$_4$). Ce pourvoyeur est aussi connu ailleurs dans les archives de ARM XIX 352 lors d'une livraison/distribution ? de bière et de pain pour lui. Dans ARM XIX 266 il est le récipiendaire d'1 GUR de sésame qui seront transformés en huile. Plus intéressant encore, un inédit découvert en 2002 à Mari, TH02-T497, apporte de nouveaux éléments. Ce texte enregistre une faible quantité d'huile qui sort du service de Ib(b)e-ilī pour les temples de Hubur et de Dagan. Selon TH02-T405, un autre inédit, 20 ŠE (1/90 litre) contrôlés par Ib(b)e-ilī seront employés pour le *luputum* (= *liptum* ?). Peut-on dès lors supposer que l'huile mentionnée pour la pierre dans ARM XIX 326 fasse référence à l'huile pour l'onction d'une pierre dressée ? Bien que l'interprétation soit encore hypothétique, elle représente le plus ancien témoignage épigraphique mariote qui mentionne une pierre en lien avec de l'huile. Nous remercions L. Colonna d'Istria de nous avoir fourni ces données.

Le roi écrivait au sujet des pierres sacrées, pour un rituel précis, dans un cadre religieux clairement défini. L'auteur de cette lettre, entre dans des considérations techniques, et informe le roi sur certaines caractéristiques de ces pierres. Il parle des nombreuses pierres qui se trouvent à Lasqum et qui ne sont pas encore, à proprement parler, des pierres sacrées. On peut conclure que les lettres ne désignent les pierres sous l'appellation « pierre sacrée » que dans des contextes religieux, rituels ou cultuels clairement définis. Partout ailleurs, lorsqu'il s'agit de pierres à fournir, à acheminer ou à débiter, les textes désignent ces pierres avec le sumérogramme NA_4. La pierre ne devient sacrée qu'en lien avec une divinité ou une célébration religieuse. Cependant, lorsque le roi s'exprime, la pierre demandée est déjà sacrée (*sikkānu*) pour lui; lorsque le serviteur s'exprime, il s'agit d'une pierre (*abnum*) à débiter, d'un travail à effectuer en dehors de toute considération religieuse. Les textes mariotes distinguent donc également la pierre, celle qu'on taille, du *sikkānu*. Les pierres dressées sont ainsi employées pour diverses divinités et lors de diverses cérémonies religieuses. Mais nous ne savons pas si une nouvelle pierre devait à chaque fois être amenée pour une fête annuelle. La correspondance mariote pousserait à croire que des commandes étaient passées régulièrement, mais il est vraisemblable que la majorité des demandes aient été adressées au début du règne de Zimrî-Lîm.

Le soin que l'on portait aux pierres se manifestait d'ailleurs depuis leur débitage et durant tout le transport maritime puisque l'on demandait expressément des personnes qualifiées pour éviter tout dommage. De plus, la difficulté parfois rencontrée par Zimrî-Lîm pour se procurer des pierres à dresser (dimensions particulières de la pierre ou lieu consacré où l'on ne peut extraire de pierres) pousse à croire qu'il était préférable de ne pas se séparer des pierres après les célébrations ou après le culte.

Se séparer d'une pierre sacralisée ne devait pas être chose facile. Ces pierres sacrées étaient, au même titre que les statues, des objets de culte. Or, chacun sait que les statues endommagées n'étaient que rarement détruites, mais le plus souvent restaurées (le rituel du *mîs pī*[367]). Les démarches de Zimrî-Lîm seraient l'expression du souci d'établir des installations lithiques pérennes.

À la « Porte des Pierres Dressées » (sikkānu)[368]

L'élément central du *Zukrum* était la fête accomplie en dehors des murs de la cité, en un lieu nommé la « Porte des Pierres Dressées ». Une succession de rituels complexes y était alors entreprise. On note quelques petites différences

[367] *Cf.* WALKER, C. & MICHAEL, D., 2001, *Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia : The Mesopotamian Mis Pi Ritual, Transliteration, Translation and Commentary,* State Archives of Assyria Literary Texts Vol. 1. Helsinki, Univ. of Helsinki.

[368] Cette porte est également attestée dans Emar 388 (*kissu* de NIN.KUR), l. 14 pour un culte rendu aux divinités de Šatappi. On fait des offrandes à Dagan à cette même porte. On compren dès lors qu'une porte homonyme se trouvait à Šatappi.

entre le jour de la consécration de la sixième année et les premier et septième jours de la célébration du *Zukrum* de la septième année, comme on le constate avec les extraits donnés ci-après[369].

Emar 373[370]

Année de consécration

22. ŠÀ-*šu-nu iš-tu* $^{\text{NA4}}$*ḫa-*˹*ar*˺-[*ṣi* (x)] UN^{MEŠ} KÚ
« Le peuple mange leurs cœurs (animaux) aux pierres *ḫarṣu* »,

25. ^{D}*Ša-aš-ša-be-tu₄ ša* É ^{D}NIN.URTA *i-na* KÁ $^{\text{NA4.MEŠ}}$si-*ka-na-ti u*[*ṣ-ṣ*]*a*
« Šaššabētu du temple de NIN.URTA sort à la ‹Porte des Pierres Dressées› »,

29.-30. ^{D}NIN.É.GAL-*lì* ^{D}30 ^{D}UTU *ša* É.GAL-*lì i-na* KÁ $^{\text{NA4.MEŠ}}$*si-ka-na-ti ú-še-ṣu-ú*
« Ils font sortir Bēlet-ekalli, le dieu Lune et le dieu Soleil du palais (en procession) à la ‹Porte des Pierres Dressées› »,

34. *ki-i-me-e* KÚ NAG NA₄^{MEŠ} *gáb-bá iš-tu* Ì^{MEŠ} *ù* ÚŠ^{MEŠ} *i-ṭa-ru-u*
« Après avoir mangé et bu, ils oignent toutes les pierres avec de la graisse et du sang ».

Année de célébration

45.-47. ^{D}KUR EN *bu-ka-ri* ^{D}NIN.URTA ^{D}*Ša-aš-ša-be-*[*ta š*] *a* É ^{D}NIN.URTA [^{D}NIN.É.GA]L-*lì* ^{D}30 ˹*u*˺ ^{D}UTU *ša* É.GAL-*lì* DINGIR^{MEŠ} [*gáb*]-*bi u* $^{\text{D.MEŠ}}$*Ša-aš-ša-be-ia-na-ti* (5 à 7 signes) *a-na* KÁ $^{\text{NA4.MEŠ}}$*si-ka-na-t*[*i*] ˹*ú*˺*-še-ṣu-ú*
« Dagan, Seigneur de la Descendance, NIN.URTA, Šaššabētu du temple de NIN.URTA, NIN.É.GAL, le dieu Lune et le dieu Soleil du palais, tous les dieux et les esprits Šaššabeyānātu, on fait sortir à la ‹Porte des Pierres Dressées› »,

60. [*ki-i*]-*me-e* KÚ NAG $^{\text{NA4.MEŠ}}$*si-ka-na-ti iš-tu* Ì^{MEŠ} ÚŠ^{MEŠ} [*i/ú-pá-š*]*a-šu*
« Après avoir mangé et bu, ils oignent les pierres dressées avec de la graisse et du sang »,

163. [x x (x) ^{GIŠ}]MAR.GÍD.DA [*ša* ^{D}KUR *i-na*?] *be-ra-at* $^{\text{NA4.MEŠ}}$*s*[*i-ka-na-ti e*(*-et*)*-ti-iq*]
« … le chariot [de Dagan passe entre] les p[ierres dressées] »,

167. [… Ì^{MEŠ} (?) ÚŠ^{MEŠ} DINGIR]^{MEŠ} *i-pá-aš-ša-šú*
« Ils oignent les [statues divines avec de l'huile et du sang] »,

172-173. *ku-ba-da* TUR (éras.) *i-na* KÁ $^{\text{NA4.MEŠ}}$*si-ka-na-ti a-na pa-n*[*i-šu*] DÙ
« le petit *kubadu* à la ‹Porte des Pierres Dressées›, on fait devant [lui] (Dagan) »,

174. *i-na be-ra-a*[*t* ^{NA}]$^{\text{4.MEŠ}}$*si-ka-na-ti* ^{GIŠ}MAR.GÍD.DA *ša* ^{D}KUR *e-et-ti-iq*
« entre les pierres dressées, le chariot de Dagan passe »,

---

[369] Le 25 Niqali distingue Dagan et Šaššabētu qui sortent simplement (*waṣû* thème G) des divinités du palais qu'on sort (*waṣû* thème Š), mais le 15 SAG.MU donne la liste des mêmes divinités qui reçoivent des offrandes à la « Porte des Pierres Dressées » avec le verbe *waṣû* au thème Š. La cérémonie du 15 SAG.MU représente l'action cultuelle principale, tandis que celle du 25 rompt la procession par divers moments d'offrandes séparés, Fleming, D. E., 2000, p. 77.

[370] Voir traduction du texte *in extenso*, p. 67 sq.

180-181. *i-na* ^{ITI}*Ni-qa-l*[*i i-na* U$_4$.25.KÁM ^{D}KUR] ⸢EN *bu*⸣*-ka-ri ù* DINGIR^{MEŠ} [*gáb*]*-bá a-na* KÁ $^{\text{NA4.MEŠ}}$*si-ka-*⸢*na-ti*⸣ *ú-še-ṣu-*⸢*ú*⸣
«Au moins Niqal[i, le 25e jour], on fait sortir [Dagan], Seigneur des offrandes et [to]us les dieux à la ‹Porte des Pierres Dressées›»,

183-184. ^{GIŠ}MAR.GÍD.DA *i-na be-ra-at* $^{\text{NA4.MEŠ}}$*si-ka-na-ti e-et-ti-iq*
«le chariot (de Dagan) passe entre les pierres dressées»,

187-188. [*i-na*] *ša-ni u*$_4$*-mi* U$_4$.15.KÁM *Ša-ag-ga-ru* ^{D}KUR EN *bu-ka-ri ù* DINGIR^{MEŠ} *gáb-*[*bá*$^?$] ⸢^{D}⸣*Ša-aš-ša-be-ia-na-tu*$_4$ *a-na* KÁ $^{\text{NA4.MEŠ}}$*si-ka-na-ti ú-še-ṣu-ú*
«[Au] jour suivant, le 15e jour du mois Šaggar, on fait sortir Dagan, Seigneur de la Descendance et tous les dieux, les esprits Šaššabeyānātu à la ‹Porte des Pierres Dressées›»,

191-192. *i-na pa-ni nu-ba-ti* ^{D}KUR *i-na be-ra-at* $^{\text{NA4.MEŠ}}$*si-ka-na-ti e-ti-iq*
«À la tombée de la nuit, Dagan passe (avec son chariot) entre les pierres dressées»,

200. *ù ša* [*be-ra-at*] $^{\text{NA4.MEŠ}}$*si-ka-na-ti i-na-aš-šu-mi i-na tu-ur-ti* [*i-šak-ka nu*$^?$]
«et de ce qui était entre les pierres dressées, ils enlèvent et [placent] en retour»,

202-203. ^{GIŠ}MAR.GÍD.DA *ša* ^{D}KU[R *i-na be-ra-at*] ⸢$^{\text{NA4.}}$⸣[^{MEŠ}*si-ka-na-ti*] *e-ti-iq*
«Le chariot de Dagan passe [entre les pierres dressées]».

Le texte n'est pas très clair quant à l'ordre précis de tous ces événements : on remarque des répétitions, mais aussi que certains détails sont donnés pour des jours particuliers dans une partie du texte alors qu'il sont omis ailleurs. Le texte autorise ainsi certaines confusions et il est difficile d'établir une chronologie précise. L'ordre des événements n'a pas été le souci premier du scribe[371]. Les éléments sont plus présentés selon leur importance que par souci de chronologie. Le passage de Dagan entre les pierres apparaît principalement dans la partie II, tandis que le festin et l'onction sont plutôt détaillés dans la partie I ; le *kubadu* est présent partout. Le premier jour de la fête offre la séquence la plus cohérente et permet de savoir que l'onction des pierres se place «après qu'il ont mangé et bu[372]».

Deux locutions apparaissent fréquemment dans le *Zukrum* :

a/*i-na* $^{\text{NA4.MEŠ}}$*si-ka-na-ti*[373] et *i-na be-ra-at* $^{\text{NA4.MEŠ}}$*si-ka-na-ti*[374].

Nous admettons que cette «Porte des Pierres Dressées» existait dans la topograhie d'Emar et qu'elle donnait accès au sanctuaire lithique de Dagan. Il pourrait donc s'agir tant d'une des portes de la ville donnant accès au sanctuaire, que de la porte du sanctuaire même. On remarque cependant que le lieu du

---

371 Dans la partie II par exemple, l'accent est mis sur la visibilité de Dagan, voir *Voilé pour ne pas être vu*, p. 96-97.

372 Par exemple Emar 373 l. 34 *ki-i-me-e* KÚ NAG, l. 60 [*ki-i*]*-me-e* KÚ NAG. Cette formule sténographique pour les offrandes et le festin décrits aux lignes précédentes n'est pas sans rappeler divers rituels hittites. Voir par exemple p. 223-224.

373 Emar 373 l. 25, 29, 47, 172, 181, 188.

374 Emar 373 l. 163, 174, 183, 191, 200 et 202.

rituel est décrit dans le texte comme étant cette porte. J.-M. Durand considère lui aussi cette porte comme une réalité urbaine[375]. Le sanctuaire était relativement étendu et les pierres dressées de façon à permettre le passage du chariot de Dagan. Celles-ci étaient nombreuses, et il n'y a aucune raison de penser qu'il n'y en avait que deux. C'est D. Arnaud[376] qui avait proposé que les pierres dressées d'Emar fussent au nombre de deux, pensant peut-être aux seules pierres nommément citées dans les textes : Ḫébat et NIN.URTA. Cependant la pierre sacrée de Ḫébat se trouvait dans un temple et non dans le sanctuaire lithique de Dagan. La découverte à Gézer[377] de dix pierres dressées, datées du dernier stade du Bronze Moyen, montre peut-être ce à quoi pouvait ressembler un sanctuaire lithique. Avec dix pierres dressées, le lieu avait peut-être été aménagé pour un culte[378]. Les exemples archéologiques de sanctuaires lithiques en Palestine sont nombreux, mais on peut aussi penser au site de Kuşaklı[379] ou au temple aux Obélisques de Byblos (Liban). Lors des rituels agraires hittites, la statue d'un dieu unique se rendait à son sanctuaire où se trouvait sa pierre dressée. Mais il existait aussi des sanctuaires où les pierres étaient nombreuses : trois pierres dressées sont attestées dans le sanctuaire de la déesse Išḫara (CTH 641.1), et (CTH 510) KUB XXXVIII 6 (Bo 434) l. 13 mentionne au moins 16 divinités sous forme de pierres dressées pour une seule ville[380].

S. Seminara[381] comprend en revanche la combinaison *i/a-na* KÁ comme une préposition composée[382] avec le sens de « entre » et ne voit aucune allusion à une véritable porte, se basant sur le document Emar 394, l. 38 (*i-na* KÁ ᴳᴵŠBANŠURᴹᴱŠ-*šu-nu i-laq-qu*). Mais le contexte de cette attestation est différent et ne décrit pas une procession à l'intérieur ou à l'extérieur de la ville. Comme le relevait D. E. Fleming[383] la syntaxe proposée serait maladroite avec le verbe transitif *leqû* sans objet : « ils reçoivent sur leurs tables[?] ». D. E. Fleming préfère lire « leurs tables » comme objet direct du verbe et propose de traduire « ils reçoivent leurs tables à la porte » comparant l'arrangement de ces tables avec celles pour les participants au festin « à la porte du temple du dieu de l'Orage » durant l'intronisation de la prêtresse EREŠ.DINGIR (*a-na* KÁ ᴰIM[384], Emar 369, l. 15). La prêtresse est alors ointe « à la porte du Dieu de l'Orage » (l. 20). Si l'on peut douter de la localisation

---

375 Durand, J.-M., 2005.

376 Arnaud, D., 1980, « Traditions urbains et influences semi-nomades à Emar, à l'âge du Bronze Récent », *Le moyen-Euphrate : zone de contacts et d'échanges*, p. 254, note 45 et aussi 1980, « La bibliothèque d'un devin à Meskéné-Emar », *CRAIBL*, p. 386.

377 Tell Djeser, ancienne ville de Palestine aux pieds des monts de Judée.

378 Fleming, D. E., 2000, p. 86 et note 157 avec bibliographie.

379 Mettinger, T. N. D., 1995, et ici p. 182 sq.

380 Voir dans ce volume p. 174 sq. et plus particulièrement *Les cultes de Nérik*, p. 174 sq.

381 Seminara, S., 1998, p. 489.

382 L'emploi de la locution pour signifier « au milieu » est possible en akkadien.

383 Fleming, D. E., 2000, p. 76.

384 ᴰIM est rendu par « dieu de l'Orage » ; il s'agit vraisemblablement de Adad (Ba'al), dieu très important en Syrie et particulièrement à Alep. En ce qui concerne NIN.URTA, le poliade le plus important, il ne faut pas le confondre avec NIN.URTA de Nippur.

d'une véritable porte, Emar 369 (l. 9) mentionne que la prêtresse est rasée « à l'ouverture de la porte de la cour » (*a/i-na pí-i* KÁ [*ša*] *ta-ar-ba-ṣi*). Ici KÁ/*bābu* est séparé de la préposition par le mot *pî*[385]. Comme l'a démontré D. E. Fleming, l'insertion de *pî* entre la préposition et KÁ affaiblit la proposition de S. Seminara de comprendre *a/i-na* KÁ comme une préposition composée. La partie II du texte Emar 373 insiste sur les activités cultuelles aux pierres dressées. On remarque d'une part l'importance de la procession jusqu'au lieu-dit, mais aussi des rites de déambulation autour, ou entre les pierres. Comme déjà évoqué, l'onction des pierres revêtait aussi une importance particulière. Les rites lithiques étaient donc multiples : procession, déambulation, onction, lustration, offrandes et sacrifices.

Les jours de festivités (consécration et célébration) sont principalement constitués de festins pour les dieux, mais les habitants aussi y reçoivent de quoi manger[386].

La Grande Porte Centrale[387]
Le nom de cette porte est sujet à diverses interprétations. La traduction donnée ici est celle proposée par D. Arnaud. Cette porte était peut-être une porte de la ville ou une porte à l'intérieur de la ville que l'on traversait avant de regagner les temples. Contrairement à la « Porte des Pierres Dressées », KÁ.GAL fait penser à une porte urbaine. Il est alors possible de considérer la première comme la porte du sanctuaire (et toponyme) et la seconde comme celle sur le rempart par laquelle on sortait.

Le passage rituel concernant cette « Grande Porte Centrale[388] », halte pour un dernier sacrifice (*kubadu*) sur le chemin du retour, a été restitué par D. E. Fleming[389] comme suit :

165. [*it-ti*$^{?}$]-*šu uš-ra*-[*ka-bu* ^{GIŠ}TUKUL (?)] DINGIR^{MEŠ} EGIR-*ki-šu i*[*l-la-ak* (2 à 5 signes)] ˹*a*$^{?}$-*na*$^{?}$˺
166. [KÁ.GAL$^{?}$ *ša*$^{?}$ *qa-a*]*b*$^{?}$-*li i-kaš-ša*-[*du-ma k*]*u*-˹*ba-da*˺ TUR DÙ [I$^{?}$ UDU.U$_{8}^{?}$ 2 *ta-pa*]*l* NINDA.GUR$_{4}$.RA
167. [I$^{?}$ ^{DUG}*ḫu-ba*]*r*$^{?}$ *ša* LUGAL *a-na gáb-bi* DINGIR^{M}[^{EŠ} *i*]-˹*qa*˺-[*lu-ú*$^{?}$ Ì$^{\text{MEŠ?}}$ ÚS^{MEŠ} NA$_{4}$]^{MEŠ} *i-pá-aš-ša-šú*
168. [(2 à 4 signes) ^{GIŠ}Š]INIG *a-na muḫ-ḫi* DINGIR^{ME}[^{Š} (6 à 9 signes)]

« Ils font monter [NINURTA] sur le (chariot) [avec] lui (Dagan). [L'arme] divine le suit. Lorsqu'ils atteignent la Grande Porte de la Bataille, ils opèrent le petit

---

385 Fleming, D. E., 2000, p. 76 note 110.
386 Voir par exemple Emar 373 l. 51, l. 60 « Après avoir bu et mangé », certes les offrandes sont faites au dieu, mais on sait que le peuple mange et boit aussi lors de cette grande fête.
387 KÁ.GAL *ša qa-ab-li* « Grande Porte Centrale », vs. Fleming, D. E., 2000, p. 93, note 192 : « Arnaud translates ‹la grande porte centrale›, but *qablu* as ‹middle› usually is accompanied by some referent (such as *āli* ‹of the city'). The meaning ‹battle› for *qablu* requires no further identification. I am not aware of good parallels for either gate name ».
388 Le texte des lignes 166-167 d'Emar 373 est en partie lacunaire et KÁ.GAL n'est pas préservé.
389 Fleming, D. E., 2000.

kubadu. Ils brûlent pour tous les dieux, [une chèvre, deux] paires de pain épais, et [une] jarre de la part du roi. Ils oignent les pierres [avec de l'huile et du sang]… du tamaris pour les dieux […] ».

D. Arnaud translittérait le passage comme suit avec sa propre numérotation :

170'. [x x x x x]-*šu uš-ra*-[*ka-bu-ma ù*] DINGIR^{MEŠ} EGIR-*ki-šu i*[*š-tu* x x x x x] x
171'. [x x x x-]*li i-kaš-ša*-[*du k*]*u-ba-da* TUR DÙ [x x x] x NINDA.KUR$_4$.RA
172'. [AMAR^{MEŠ} UDU^{MEŠ}] *ša* LUGAL *a-na gáb-bi* DINGIR[^{MEŠ} URU *E-mar* x x x x x]^{MEŠ} *i-ma-aš-ša-šú*
173'. [*ma-la ša* x x Š]INIG *a-na muḫ-ḫi* DINGIR.^{M}[^{EŠ}

« …on fait monter et les dieux vont derrière lui...on atteint ; on exécute la petite cérémonie…des pains de munitions, [les veaux et les mouto]ns du roi à tous les dieu[x de la ville d'Emar…]..[Autant que… t]amaris devant les dieux ».

Se pose ainsi la question de savoir si des pierres sont présentes à la « Grande Porte Centrale » et si l'onction dont il question est faite de graisse et de sang. La présence simultanée de pierres sacrées à la « Porte des Pierres Dressées » et à la « Grande Porte Centrale » est douteuse ; le sanctuaire lithique étant considéré comme un lieu unique. Suivant la restitution de D. E. Fleming, le texte mentionnerait l'onction de pierres NA$_4$ et non de pierres sacrées comme c'était le cas durant l'année de consécration (Emar 373 l. 34 *ki-i-me-e* KÚ NAG NA$_4^{\text{MEŠ}}$ *gáb-bá iš-tu* Ì^{MEŠ} *ù* ÚŠ^{MEŠ} *i-ṭa-ru-u*). Cette restitution est peu probable quand on prend en considération la distinction[390] que le texte fait entre « pierre » et « pierre dressée sacrée ». L'emploi de NA$_4$ pour désigner les pierres n'apparaît qu'au début du rituel dans un contexte très précis avec le verbe *ṭarā'u* et non *pašašu*.

D'autre part, la mention des (statues des) dieux (DINGIR^{MEŠ}) à la lignes 168 indiquerait plus un rite qui concernaient les statues divines avant leur retour dans le contexte urbain des temples. Nous proposons de lire ici : [I$^{?}$ ^{DUG}*ḫu-ba*]*r*$^{?}$ *ša* LUGAL *a-na gáb-bi* DINGIR ^{M}[^{EŠ} *i*]-⌜*qa*⌝-[*lu-ú*$^{?}$ Ì$^{\text{MEŠ?}}$ ÚS^{MEŠ} DINGIR]^{MEŠ} *i-pá-aš-ša-šú*. « Ils oignent les [dieux avec de l'huile et du sang]…du tamaris devant les dieux […] ».

L'onction des pierres dressées

L'onction des pierres prend place après le festin[391] et le passage de Dagan entre les pierres se déroule avant le *kubadu*. Les pierres sont ainsi ointes du sang des victimes fraîchement immolées aux divinités. Mais l'onction décrite était un mélange de sang et de graisse animale.

---

[390] Durant la célébration, le texte ne donne que *sikkānu* pour désigner les pierres dressées, voir ici p. 78 et suivantes.

[391] Selon le récit du premier des sept jours des festivités qui offre la vision la plus cohérente.

La graisse est citée comme onguent en premier, mais il est difficile de savoir s'il s'agit de deux onctions distinctes et successives, ou s'il faut imaginer une onction de graisse et de sang mélangés.

34.	(consécration)	*ki-i-me-e* KÚ NAG NA$_{4}^{MEŠ}$ *gáb-bá iš-tu* Ì^{MEŠ} *ù* ÚŠ^{MEŠ} *i-ṭa-ru-u*
60.	(célébration)	[*ki-i*]*-me-e* KÚ NAG $^{NA4.MEŠ}$*si-ka-na-ti iš-tu* Ì^{MEŠ} ÚŠ^{MEŠ} [*i/ú-pá-š*]*a-šu*

Un parallèle biblique peut peut-être nous renseigner sur cette double onction. Dans *Exode* 29, 7, 10-12 et 20 on comprend que l'onction d'huile précède celle de sang.

7. « Tu prendras l'huile de l'onction, tu la verseras sur sa tête et tu l'oindras ».

10-12. « Tu feras approcher le taureau devant la Tente de la Rencontre, et Aaron et ses fils appuieront leurs mains sur la tête du taureau. Tu immoleras le taureau devant Yahvé, à l'entrée de la Tente de la Rencontre. Tu prendras du sang du taureau, et tu en mettras sur les cornes de l'autel, avec ton doigt, et tu répandras tout le sang à la base de l'autel ».

20. « Tu immoleras le bélier, puis tu prendras de son sang et tu le mettras sur le lobe de l'oreille [droite] d'Aaron et sur le lobe de l'oreille de ses fils, sur le pouce de leur main droite et sur le pouce de leur pied droit, puis tu aspergeras de ce sang l'autel, tout autour. »

Dans l'extrait biblique, l'onction d'huile consacre l'homme, tandis que l'onction de sang qui succède consacre, en premier lieu l'autel, puis Aaron et ses fils. C'est le sang de la victime que l'on vient d'égorger qui fournit le sang de l'onction. À Emar, l'onction d'huile devait participer à la vénération des pierres. C'était un acte pieux qui marquait le début du rite lithique. L'onction de sang pouvait aussi revêtir, suivant des parallèles hittites présentés aux pages 248 et suivantes des vertus purificatrices.

L'onction, particulièrement celle de sang, était aussi un moyen de faire participer les pierres dressées au banquet, en les nourrissant. Bien que le théâtre des opérations soit la « Porte des Pierres Dressées », ces pierres ne font l'objet d'aucune attention particulière avant la fin du banquet rituel. Alors, « après qu'ils ont mangé et bu[392] », on les oint et la procession rentre en ville. Comme on l'a souligné précédemment, l'onction ne peut pas consacrer ces pierres en tant que nouvel objet de culte, puisqu'elle prend place à la fin de la cérémonie (comme lors de la 6e année). Cet acte aurait eu lieu au début du rituel s'il était nécessaire. Pour D. E. Fleming[393], l'onction qui précède le passage de Dagan entre les pierres dressées les préparait à cet événement :

[392] Emar 373, l.34, l.60, l.68 (?)
[393] Fleming, D. E., 2000, p. 87.

« the stones are anointed in preparation for the moment of meeting, so that the god himself will inhabit not only the statue but the stones ».

Cette « préparation » permettrait à la divinité d'entrer pour habiter « inhabit » dans la pierre. Cette interprétation considère la pierre comme habitacle du divin, or il a été souligné que cette interprétation, fondée sur une étymologie qu'il faut revoir, ne correspond pas à la définition de pierre dressée et sacrée donnée ici[394]. L'onction des pierres n'est pas particulière au *Zukrum* puisque la prêtresse du dieu de l'Orage oint la pierre de Ḫébat (la parèdre du dieu de l'Orage) exactement comme elle-même est ointe.

Lors de la consécration au 25 Niqali de la 6e année (partie I), on note dans le texte l'emploi du verbe *ṭarā'u*[395], qui spécifie le type d'onction, ce qu'exprime normalement le verbe *pašašu* (Emar 373, partie II, l. 60). Cet emploi particulier spécifie peut-être de façon plus claire que l'huile (la graisse) et le sang étaient mélangés. L'onction d'huile et de sang ensemble versés est une action qui suggère un contact physique avec les mains[396]. L'onction avec l'huile est un fait courant pour les statues des temples dans la tradition syro-mésopotamienne, qu'il s'agisse d'un rite de consécration ou du dernier acte après les avoir vêtues. L'onction avec du sang est cependant plus rare. Le sang n'était utilisé en Mésopotamie que pour l'onction des statues des temples, contrairement à l'Anatolie où ces pratiques sont bien attestées[397] (*išḫarnumai*- « ensanglanter, badigeonner de sang »). On connaît aussi les pratiques de la religion arabe pré-islamique qui avaient recours à l'onction de sang sur les pierres sacralisées[398]. Bien que rare, elle est connue du *Lévitique* 8 et de l'*Exode* 29. La nature et la signification de l'onction de sang diffèrent de celle, plus simple, d'huile. Comme relevé, l'onction d'huile est une étape de l'intronisation de la prêtresse *Entu* à Emar ; c'est l'onction d'huile qui la consacre. L'onction de sang mêlé d'huile ne s'applique à Emar qu'aux pierres dressées lors du *Zukrum*. Dans la tradition biblique, particulièrement dans *Lévitique* 8, 10-25, les deux onctions servaient pour la consécration de prêtres. L'huile purifie tout d'abord la demeure, l'autel et les objets cultuels puis consacre Aaron en étant versée sur la tête, tout comme la prêtresse d'Emar est ointe d'huile sur la tête avant d'oindre la pierre de Ḫébat. Le texte du *Lévitique* 8 indique qu'Aaron et ses fils reçoivent ensuite une onction de sang sur le lobe de l'oreille droite, sur le pouce de la main droite et du pied droit[399]. Ainsi l'huile purifie et le sang consacre le prêtre dans la tradition

394 Voir chapitre *Définitions et Vocabulaire* p. 17 sq.
395 Emar 373, l. 34.
396 Fleming, D. E., 2000, p. 86.
397 Rituel Papanikri (KBo V 1), rituel kizzuwatnéen de Ulippi pour la Divinité de la nuit (CTH 481). Voir *L'onction*, p. 227 sq.
398 Durand, J.-M., 2005, p. 25 et voir aussi Feder, Y., 2010, « A Levantine Tradition : The Kizzuwatnean Blood Rite and the Bible Sin Offering », *Pax Hethitica, Fs. Singer*, p. 101-114.
399 *Lévitique* 8, 22-25.

biblique tandis que dans l'Emar du XIIIe siècle, seule l'huile consacre la prêtresse. La signification du sang est autre.

L'onction de sang et la localisation des sanctuaires lithiques en dehors de la ville trouvent leur meilleur parallèle en Anatolie où le sang a valeur purificatrice. On peut aussi considérer que l'onction avec le sang, intimement liée aux pierres, était une sorte d'offrandes. Très hypothétiquement, l'onction d'huile et de sang pourrait enfin donner vie aux pierres dressées. L'aspect luisant rappellerait la chair humaine et le sang serait source de vie. L'onction serait dans ce cas un acte d'humanisation.

Ainsi, au moment de la première pleine lune de l'année, le rituel du *Zukrum* célèbre Dagan comme la divinité suprême d'Emar et les pierres dressées sont interprétées par D. E. Fleming comme une assemblée divine dans laquelle Dagan passe pour recevoir leur hommage[400]. L'étude comparée des rituels hittites et du *Zukrum* qui sera proposée[401] permettra de nouvelles pistes de réflexion.

Le chariot de Dagan entre les pierres dressées

Le rite de circumambulation était l'un des moments forts de la célébration du grand et du petit *Zukrum*. Lorsque la statue de Dagan, provenant du temple, passe entre les pierres hors de la ville, la ville et la campagne se retrouvent pour une célébration commune.

La partie II du texte mentionne deux processions en dehors de la ville :

– celle de l' « aller »,
– celle pour le « retour » de Dagan.

Le texte met l'accent sur l'aspect de Dagan voilé « pour son aller et son retour[402] ». Après avoir passé entre les pierres, Dagan se rend chez la divinité poliade NIN.URTA[403], qui monte sur le chariot[404] avec lui (*ittīšu ušrakkabū*[405]). NIN.URTA n'entre en scène qu'à la fin, au moment de la procession de « retour » qui quitte le sanctuaire lithique pour rentrer en ville. C'est Dagan, chef des dieux de la région, qui est au centre des rites aux pierres dressées.

La déambulation entre les pierres illustre la rencontre de Dagan avec sa pierre devant les autres dieux. Il « parade » (akk. *etēqu*) au milieu de l'Assem-

400 Fleming, D. E., 1998, p. 410.
401 Voir p. 220 sq.
402 Emar 373, l. 181-182. Le texte distingue le retour du dieu (*nahāsu* « reculer, retourner ») du retour des objets (*târu*), Fleming, D. E., 2000, p. 87.
403 Il est son fils, dieu de la cité. *Cf.* l. 164, 175, 184, *ana līt* ^D^NIN.URTA *illak*, l. 203 *ana muhhi* ^D^NIN.URTA *illak*. Ce détail est omis à la ligne 192 de la description du 15 SAG.MU de la 7e année.
404 Le char est un *ereqqu* (^GIŠ^MAR.GÍD.DA).
405 Ce détail est laissé de côté aux lignes 184 et 192. Mais on peut imaginer que cette procédure avait lieu à chaque procession.

blée des dieux qui comportait les représentations anthropomorphiques et aniconiques des dieux d'Emar. Cette sortie aux pierres étaient l'occasion pour tous les dieux de la ville de rencontrer chacun sa pierre dressée, comme on le verra avec divers rituels hittites (CTH 505, 519, 525 ou l'AN.TAḪ.ŠUM par exemple).

Voilé pour ne pas être vu
Comme évoqué précédemment, la partie II du texte insiste sur la visibilité de la statue de Dagan. Ce n'est que devant les pierres dressées que Dagan n'est pas voilé, cependant le 15 SAG.MU de la 6e année, Dagan quitte la ville dévoilé, sans que nous puissions l'expliquer. Son visage était voilé la première fois pour la procession entre le sanctuaire lithique et la ville, sur le chemin du retour avec NIN.URTA. Quarante jours plus tard, Dagan est voilé pour la procession à l'aller et au retour. Il est très vraisemblable que la divinité n'est pas voilée au moment des offrandes. Au jour de l'ouverture du rituel, le visage du dieu n'est voilé qu'après le passage entre les pierres, et au 7e jour, le texte indique que le dieu est voilé avant l'événement. On a donc le schéma suivant :
Le 15 SAG.MU de la 6e année :

- La statue de Dagan EN *buqari* est dévoilée lorsqu'elle sort en procession (l. 172)
- La statue de Dagan est voilée après le sacrifice (l. 173)
- Les statues de Dagan et de NIN.URTA sont voilées durant la procession (l. 176)

Le 25 Niqali de la 6e année, tous les dieux sont amenés aux pierres dressées :

- La statue de Dagan EN *buqari* est voilée lorsqu'elle sort en procession (l. 18)
- La statue de Dagan est voilée pour l'aller et le retour (l. 181)

Le 15 SAG.MU de la 7e année :

- La statue de Dagan est voilée pour l'aller (l. 189)
- La statue de Dagan passe dévoilée entre les pierres dressées (l. 163)
- La statue de Dagan est voilée (pour quitter les pierres dressées) (l. 192)
  Le 7e jour de la 7e année :
- La statue de Dagan est voilée pour aller aux pierres dressées (l. 198)
- La statue de Dagan est dévoilée après le feu pour passer entre les pierres dressées (l. 202).

Pourquoi voiler la statue de Dagan durant le déplacement ? Cette pratique s'explique par le fait qu'on voulait éviter les mauvais présages au moment critique de la procession qui voyait le dieu quitter le temple. Il fallait éviter que la statue détourne son regard de la ville et regarde vers l'ennemi. On évite ainsi de l'exposer au mauvais œil. On retrouve une pratique similaire lors de la Fête *Akitu* du Nouvel An[406] :

---

[406] SALLABERGER, W., 2000, « Das Erscheinen Marduks als Vorzeichen : Kultstatue und Neu-

> «Das ‹verdeckte›, d.h. wohl staubbedeckte Gesicht in Z. 7 und 20 bedeutet ebenso wie das ‹verschmutzte› Gesicht in Z. 19, dass die Gottheit nicht ihren lebensspendenden Blick auf das Land richten kann, weshalb sich dort Todesfälle reignen (Z. 7), die Leute dezimiert (Z. 19) bzw. die Länder zerstört werden und die Könige einander feindlich gegenüberstehen (Z. 20). In diesen Omensätzen bedingt der eingeschränkte Blick der Gottheit, der das Land nicht erreicht, dessen Verderben, in den Apodosen ist daher nie der handelnde Gott genannt».

De façon métaphorique, la tête du dieu apporte le bonheur quand elle est «brillante» et le contraire lorsqu'elle est «sombre». Selon D. E. Fleming[407], cet acte n'était pas accompli pour empêcher la divinité de voir, mais pour l'empêcher d'être vue. Les deux sont envisageables.

L'ultime public de Dagan était l'ensemble des pierres dressées. Dagan se présentait devant eux dans toute sa splendeur et cette présentation était réservée à la fête du *Zukrum*. C'est uniquement le dernier jour, alors qu'un feu brûle et que tous les paticipants (hommes et dieux) sont présents, que Dagan est dévoilé et visible aux yeux de tous. Durant toute la fête, quand les citoyens d'Emar peuvent voir la statue de Dagan, son visage est voilé, exception faite de sa première sortie du temple en procession (Emar 373, l.172). Il n'y a que durant les rites au sanctuaire lithique, paroxysme de la célébration, que son visage est visible pour les participants.

Si les responsables religieux de la cité sont autorisés à voir Dagan à chaque rituel aux pierres dressées, alors que les citoyens doivent attendre le dernier jour, on peut aussi penser que le voile est un moyen de maintenir une hiérarchie religieuse et politique[408] dans une fête religieuse qui implique toute la ville.

Le kubadu

Le mot est inconnu des dictionnaires akkadiens même si la racine *kbd/t* est commune dans les anciennes langues sémitiques avec le sens «être lourd, important»[409]. À Emar, on fait (*epēšum*) le *kubadu* pour honorer la divinité avant le sacrifice offert. Le sens se rapproche peut-être de «offrande honorifique» si l'on en croit la traduction proposée par J. Huehnergard du terme ugaritique **kubuddatu* «honorary gift»[410]. Ce rituel d'offrandes particulier apparaît à divers moments de la célébration avec ou sans offrande brûlée *ambaššu/i*[411]. En général, et c'est particulièrement clair durant la cérémonie du *Zukrum*, le

---

jahrsfest in der Omenserie Šumma ālu», *ZA 90*, p. 227-262. Passage cité p. 250. Des présages étaient tirés au moment de la sortie de la divinité du temple. Là aussi on prenait soin de la direction du regard de la divinité.

407 Fleming, D. E., 2000, p. 92-93.

408 Crowell, B. L., 2001, p. 62.

409 Fleming, D., 1992c, p. 168.

410 Huehnergard, J., 1987, *Ugaritic Vocabulary in Syllabic Transctription*, *HSS* 32, Atlanta: Scholars Press, 135, KBD-b.

411 Voir p. 231 sq.

kubadu précède directement la crémation d'offrandes[412]. Mais cette règle n'est pas absolue et on voit, par exemple, des cérémonies *kubadu* sans lien avec l'*ambaššu* (Msk. 74.57 + 98). On retrouve le *kubadu* principalement lors de la célébration (EZEN) du *Zukrum* (Emar 373), dans l'intronisation de l'*Entu*, dans les Cycles d'offrandes annuelles (Emar 446-448-449), dans le rituel du mois d'Abû[413] (Emar 452) et dans les rites de la Porte (Emar 463, l. 4) mais ni dans l'intronisation de la *maš'artu* ni dans le *kissu*.

Le *kubadu* à Emar pourrait parfois correspondre à une hécatombe, mais la distinction soulignée par D. E. Fleming entre le grand (GAL hitt. *šalli*) *kubadu* qu'on retrouve dans Emar 373 l. 33'-35', et le petit (TUR hitt. *tepu*) dans Emar 373 l. 177' montre que l'offrande pouvait être de nature diverse. On retrouve la même distinction dans Emar 452 qui concerne divers rituels pour les morts au mois d'Abû. Un grand *kubadu* est offert au 25e jour du rituel (l. 31-35) et un petit *kubadu* se déroule le 27e jour (l. 43-52). Selon D. E. Fleming[414], le grand *kubadu* se déroule au début des rites tandis que le petit les clôt, comme on le voit dans le rituel du *Zukrum* où le grand *kubadu* se déroule au début de la fête tandis que les petits *kubadu* se retrouvent à la fin de la cérémonie ; c'est encore le cas dans Emar 452 où le *kubadu* TUR se retrouve à la fin du rituel, soit au 27e jour.

Le sacrifice, durant le *Zukrum*, d'un animal brûlé[415] (sous forme *ambaššu*) est singulier. On ne le retrouve nulle part ailleurs en Syrie ou en Mésopotamie alors qu'il existe de telles pratiques dans le monde hittite et biblique[416]. Au moment de rentrer en ville, la chèvre était brûlée pour Dagan et NIN.URTA à la « Grande Porte Centrale[417] ». La pratique émariote de l'holocauste peut être comparée à celle de la tradition hébraïque, mais D. Arnaud notait[418] :

> « le brûlement est si typiquement anatolien pourtant que les scribes ont spécialisé pour l'exprimer le verbe **šarāpu* et utilisent une autre expression pour l'holocauste, exceptionnel, qui clôt la fête-*Zukrum*[419] ».

---

412 Voir ici le résumé du *Zukrum*, p. 71 sq.

413 Cohen, M. E., 1993.

414 Fleming, D. E., 2000, p. 96, note 207. Voir aussi Pitard, W. T., 1996, « Care of the Dead at Emar », *Emar : The History, Religion, and Culture of a Syrian Town in the Late Bronze Age*, p. 123-140.

415 On trouve effectivement le verbe *qalû* « brûler » Emar 373, l. 36-37.

416 *Exode* 29, 18 mentionne ce noble sacrifice : « Tu brûleras alors tout l'animal pour me l'offrir en sacrifice complet : ce sera un sacrifice dont moi, le Seigneur, j'apprécierai la fumée odorante ».

417 Voir Emar 373 l. 62. [*i-na pa-n*]*i* KÁ.GAL *ša* [*qa-a*]*b-li ku-ba-da*, ou Emar 373, l. 166-167. Fleming, D., 2000, p. 247-249. « When they reach [the great gate of] battle (Grande Porte Centrale), they perform the lesser sacrificial homage (*kubadu*). They burn for all the gods [one ewe, two] pair of thick loaves, and [one] jar from the King. They anoint the stones [with oil and blood] ».

418 Arnaud, D., 1983-1984, « Religion assyro-babylonienne », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études* 92 (1983-84), p. 235.

419 Si la crémation, introduite apparemment au XIVe siècle par les Hittites était fréquente,

C'est « juste avant la nuit » que les dieux sont ramenés en ville, et la cérémonie du *kubadu* a lieu à la « Grande Porte Centrale ». La partie II d'Emar 373 insère le passage de Dagan entre les pierres avant le *kubadu*[420]. La description du 7e et du dernier jour du rituel place aussi le passage de Dagan entre les pierres avant le *kubadu*, ce qui marque un arrêt dans le retour de la procession à la ville : « lorsqu'ils atteignent la ‹Grande Porte Centrale›, ils font la dernière cérémonie *kubadu*[421] ». Cette cérémonie conclut, en quelque sorte, la procession, puisqu'il s'agit du dernier rite avant d'entrer dans la ville. Le texte est muet au sujet de ce qui se passe une fois en ville, pour faire entrer les divinités dans les temples et les coucher, avant de les ressortir au dernier jour de la fête.

Emar 375, l. 51-53 (petit *Zukrum*) atteste de l'emploi du verbe *kbd* au thème D avec le substantif *kubadu* : *ku-ba-de₄ ú-kab-ba-dù*. Faut-il comprendre ici « sacrifier », « offrir en sacrifice » ? Le thème D du verbe peut également signifier suivant *AHw* « Feuer ersticken, löschen », peut-on dès lors comprendre qu'on éteint le feu sacrificiel entre les pierres dressées et à la porte ?

Mise à part la possibilité de brûler un animal, aucun détail n'est donné sur le rite du *kubadu*, mais un bordereau atteste que divers objets en cuivre étaient utilisés lors du rite.

Emar 368

1. [UR]UDU.MES *ša ku-ba-di*
5. *ù* ᵐ!*Ša-nu-ú* DUMU *Ḫu-da-di ša* ᵁᴿᵁ*Ar-za-wa-ni*
8. *ki*!*-ba-du i-na* ᵁᴿᵁ*Za-a*[*t-t*]*i-ba-ni*

Si ce bordereau atteste de rites *kubadu* pour la ville de Zattibani/Zatḫabani ? (non loin d'Emar ?), il atteste surtout que l'un des récipendaires est une homme d'Arzawa. Ce territoire ne devint vassal de l'Empire hittite définitivement que sous Šuppiluliuma Ier et Muršili II, vers 1300 av. notre ère. Ce document atteste donc de la présence à Emar d'un homme originaire d'Asie Mineure, à un moment où l'Arzawa aussi bien que l'Aštata faisaient partie de l'Empire hittite. Notons enfin que le terme *kubadu* est attesté dans un rapport oraculaire (Msk. 74.57 + 98) en langue hittite d'Emar sous la forme *ku-ba-te-eš*. Le terme et le rite étaient donc connus de l'administration hittite[422].

Première conclusion

Le rituel majeur d'Emar au Bronze Récent célébrait la grandeur de Dagan devant l'Assemblée des dieux et devant la ville, en un lieu hors des limites urbaines où se dressaient des pierres. Le lieu se nommait « Porte des Pierres

---

l'holocauste reste rare. L'origine d'une telle pratique sera traitée en détail p. 231 sq.

420 Emar 373 l. 191-193 (*ina pānī nubatti*).

421 Emar 373 l. 166. Le verbe *kašādu* décrit un aspect similaire de la procession dans le rituel d'intronisation de la EREŠ.DINGIR.

422 Voir Salvini, M. & Trémouille, M.-C., 2003, et ici p. 135, note 588.

Dressées », indiquant, par là, tant sa situation *extra-muros* que sa nature lithique. Le peuple participait à la fête et recevait une part du banquet. Les pierres dressées aussi prenaient part au festin par l'onction de graisse et de sang qu'ils recevaient avant que Dagan ne passe entre elles dans un chariot. Au moment de rentrer en ville, NIN.URTA, la divinité poliade, rejoignait Dagan. C'est alors qu'une chèvre leur était brûlée en offrande.

Les pierres dressées occupent une place de premier ordre en matérialisant aniconiquement Dagan et les divinités que ce dernier, dieu du moyen Euphrate[423], vient rencontrer afin qu'elles l'honorent. Les origines du culte de Dagan sont pré-urbaines, certains écriront nomades[424], peut-être, pour justifier l'emploi de ces pierres dans les rites qui lui sont consacrés. Mais le culte des pierres n'est pas restreint au monde nomade et les nombreux exemples hittites l'illustreront.

2.4 Rituel mensuel pour Ḫalma/Ḫiyar (Emar 463[425])

Ce rituel pour l'« ouverture des Portes » est-il à mettre en rapport avec le *Zukrum* ?

On possède des informations sur ce rite d' « Ouverture des Portes » grâce à un *ordo* récapitulatif qui donne les comptes des produits nécessaires pour la cérémonie de consécration (*qaddušu*) des dieux. Ce rituel débute par l'ouverture des battants (^{GIŠ}IG^{MEŠ}[426]) d'une porte non identifiée dans le texte.

1. Le jour de l'ouverture des battants[427], ils distribuent parmis les dieux un mouton, un *qa*[
2. un *qa* de farine d'orge, un vase-*hizibu* de vin, un vase[
3. fournis par le roi à Dagan. Un pigeon.
4. Le jour suivant, le grand *kubadu* po[ur (6 signes)]
5. Cent pains de munition, deux vases-*pīhu*, un vase .[.. (9 signes environ)]
6. et septante pigeons on partage entre les dieux. À la vi[gile,
7. on sacrifie un pigeon à Dagan. Ils remplissent les coupes *tašītu* fournies par la ville.
8. La nuit, on brûle un oiseau d'eau, du miel, de l'huile fine [
9. Un *qa* de gruau pour les coupes, un *qa* de gruau pour les pains, un *qa* [

423 Dagan possède un sanctuaire important à Tuttul et peut-être un sanctuaire à Mari.
424 Sigrist, M., 1993, p. 397.
425 Nous donnons l'édition D. Arnaud, voir aussi Fleming, D. E., 2000, p. 290-293 et Schwemer, D., 2001, p. 559-560.
426 Le rituel ne mentionne pas explicitement de porte avec le logogramme KÁ.
427 Notons qu'Emar 452, l. 37 mentionne la fermeture rituelle de porte au 26e jour du mois d'Abî. *a-di* ^{GIŠ}IG^{MEŠ} ⌜*i*$^{?}$-[*na* K]Á *e-de₄-li a-na gáb-bi* DINGIR^{MEŠ} SISKUR-*u* ^{GIŠ}IG^{MEŠ} *e-da-lu* « on offre à tous les dieux, jusqu'au moment de fermer les battants de la Porte. Puis ils ferment les battants ». Il est fort probable que ce rituel mentionne la fermeture des mêmes battants qui seront ouverts lors de la célébration d'Emar 463.

10. pour le pain de munition, un mouton, un vase-*hizibu* de vin.
11. Ce même jour, dès que le soleil brille, un mouton est fournis par les hommes *nuppuhannū*
12. un *qa* de farine de gruau, trois vases-*hizibu* de v[i]n pour les coupes-*tašītu*, dix [figues?] des [gren]ades, du pain, de la bière fournis par la maison des dieux.

(lacune)

16. [..]. on sacr[ifie] de l'huile [
17. Le jour du *ḫiyaru*
18. à Ḫalma.
19. Le 18e jour[
20. deux moutons du roi, deux […] l'offrande brûlée (*ambaššu*), deux oiseaux, [
21. un veau de la ville [… pour l'offrande] brûlée
22. un bœuf, un mouton de la ville, de la bière, 1 *sūtu* un qa [
23. un *qa* de farine d'orge, un vase-*hizibu* de vin-bière,
24. un *qa* de farine d'orge de gruau, un vase-*hubar* de la maison des dieux, c'est pour le
25. *ḫiyaru* de Ba'al. Du pain, de la bière sont fournis par les hommes X
26. Le 20e jour,
27. pour Ba'al un bœuf, un mouton et un bœuf à Ḫéb[at
28. 1 *sūtu* trois *qa* de farine de gruau, un *qa* de farine d'orge à Ḫéb[at
29. d]u roi, un *qa* de farine d'orge, deux vases ḪA (de poissons?), un vase-*zadu*
30.]… ils distribuent entre les dieux.

Que pouvons-nous dire à propos de ce texte? Il réunit Dagan, Ba'al (DIškur/DIM) et Ḫébat dont le nom est transcrit syllabiquement.

Il mentionne les sacrifices opérés le jour de l'ouverture des portes, dont un sous forme d'*ambaššu*. Dagan est la première divinité à être gratifiée d'un mouton, de farine, de vin et d'un pigeon. Le second jour, lorsque les portes sont ouvertes, une grande cérémonie a lieu et 70[428] pigeons sont partagés entre tous les dieux et on remplit les coupes-*tašītu* de la ville.

On offre de l'huile (l. 16) tandis que le *ḫiyaru*[429] de Ba'al le 16e jour (l. 19) est ponctué de diverses offrandes (deux moutons du roi, deux oiseaux, un veau, de la farine, de la bière et du pain). Puis le couple divin, Ba'al et Ḫébat, est gratifié respectivement d'un bœuf et d'un mouton.

Les éléments importants se résument ainsi:

---

428 Expression symbolique pour dire «la totalité des dieux».

429 Voir FLEMING, D. E., 2000, p. 172-173: «The *ḫiyaru* for the storm-god is already well known». Rite attesté à Ugarit (KTU 1.105, l. 5; KTU 1.148, l. 23) mais aussi à Ḫattuša dans le cadre des célébrations pour le dieu de l'Orage et Ḫébat d'Alep (KBo XXI 31 Vs. 1(?), 2; KUB XXXVIII 32, col. II, l. 33 sq.), voir SOUČEK V. & SIEGELOVÁ J., 1974, «Der Kult des Wettergottes von Ḫalap in Ḫatti», *AnOr* 42, p. 41 note 6, p. 44, p. 51 note 31.

– Dagan est nommé en premier
– les offrandes sont payées par le roi
– on mentionne la totalité du panthéon (70 divinités)
– la ville participe
– on offre de l'huile
– on mentionne le couple Ba'al et sa parèdre Ḫébat
– on offre un sacrifice *ambaššu*[430].

Des quatre grands rituels d'Emar seul le *Zukrum* et le *kissu* traitent Dagan comme divinité principale. Seul le *Zukrum* mentionne les 70 divinités du panthéon émariote[431]. Seul le *Zukrum* implique la participation de toute la ville et seul le *Zukrum* (peut-être avec l'intronisation de l'*Entu*) est un rituel où l'huile joue un rôle important. Enfin, seul le *Zukrum* ne manque pas de mentionner le couple divin formé par Ba'al et Ḫébat. Aux vues de ce qui précède, on se demande dans quelle mesure ce rituel d'ouverture des portes en bois est lié à la célébration du *Zukrum*. Le *Zukrum* atteste d'ailleurs deux portes importantes dans le rituel : la « Portes des Pierres Dressées » et la « Grande Porte Centrale ». Une fois Emar 463 mis en rapport avec Emar 446, ci-dessous, il est possible de formuler une hypothèse pour son interprétation : s'agit-il de l'ouverture solennelle des battants de la « Porte des Pierres Dressées » lors du *Zukrum*, porte qui était d'ailleurs fermée dans Emar 452[432] (rituel mensuel Abî) ? Emar 446, ci-dessous, mentionnerait alors un verger, un parc sacré ($KIRI_6$ du temple de Ba'al) où l'on réservait les animaux qui allaient être sacrifiés au moment de la célébration du *Zukrum*.

2.5 Rituel pour six mois (Emar 446[433])

Il s'agit d'un *ordo* liturgique nommé « rites de la ville pour six mois » et composé des fragments Msk 74280a et Msk 74291a. Bien que considéré par D. E. Fleming[434] comme le plus ancien rituel d'Emar, l'importance accordée

430 Voir p. 231.
431 Pour exprimer la totalité.
432 Un lien se dessine entre ces deux textes qui relatent des activités complémentaires, puisque là où l'un mentionne qu'on ferme les $^{GIŠ}IG^{MEŠ}$, l'autre les ouvre. D. E. Fleming (2000, p. 189) arrivait peut-être à la même constatation lorsqu'il écrivait « These doors remained closed through the disappearance of the moon and were not reopened until the first light of the new moon. Because this event is integrated into the *ḫidašu* of Dagan in the text for the following month, further discussion requires introduction of that tablet ». L'ouverture à la pleine lune rappelle la célébration du *Zukrum*, et il est possible qu'une fois par année, les deux événements coïncidaient.
433 Emar 446 est le seul document avec Emar 375 (petit *Zukrum*) à être de type « syrien » ou « standard ». Voir chapitre *Deux écoles scribales* p. 55 sq. Édition voir Fleming, D. E., 2000, p. 268-280.
434 Fleming, D. E., 2000, p. 10, 143-160.

au devin le ferait remonter au plus tôt à l'époque du devin Zū-Baʻla, moment où les deux traditions scribales coexistent[435].

Colonne I

1. [*ṭup-pu/i pár-ṣ*]*i ša* URU.KI
2. [^{ITI}*Za-ra-ti*$^?$ *i-na*] U$_4$.8 *x* [(4-5 signes)]
3. [(4-5 signes)] *x* 1 UDU [(5-6 signes)]
4. [(2-3 signes) *i*]*š*$^?$*-tu x* [(5-6 signes)]
5. [(2-4 signes)] ⸢*ú*⸣-*sa-x*[
6. [*ú-pa*$^?$]-*ḫa-ru ina* U$_4$.[14$^?$ SILA$_4$ *a-na* ^{D}KUR (?)]
7. ⸢*i-pa*⸣*-a-du ta-*[(5-8 signes)]
8. *ina* U$_4$.15 ^{D}KUR ⸢*ú*⸣-[*ṣi* (4-5 signes)

« [Tablette des rit]uels pour la ville (d'Emar). [Au mois de Zarati$^?$], le 8e jour… un mouton… du…ils…ils ramassent. Le [14e] jour on réserve [un agneau pour Dagan]. Le 15e jour, Dagan sort [en procession. »

Cet *ordo* concernant toute la ville d'Emar, les rites en lien avec le *Zukrum* devaient s'y trouver[436]. Les dates traitées dans Emar 446 sont d'ailleurs en lien avec le *Zukrum*. Le 15 du mois, Dagan sort (en procession), or dans Emar 375 (Petit *Zukrum*) Dagan sort en procession durant le 15, le jour de Šaggar. De plus, dans les deux textes un agneau est réservé pour Dagan, vraisemblablement le 14 du mois de Zarati :

Emar 375

1. [*pár-ṣu/i ša zu*]*-uk-ri i-nu-ma* ^{URU}*E-mar*^{KI}
2. [*zu-uk-r*]*a i-na* ^{D}*Da-gan i-na-di-nu*
3. [*i-na* ^{ITI}*Za-ra-ti*$^?$ *i-na* U]$_4$.15 SILA$_4$ *i-na* ^{D}*Da-gan i-pa-a-du*
4. [*i-na* U$_4$.15 ^{D}ḪAR *i-n*]*a u$_4$-mi šu-wa-ti-ma* ⸢^{D}⸣[*Da-gan*] *u-ṣi pa-nu-šu pi-tu-ú*

« [Rituel du *Zu*]*krum*, quand la ville d'Emar offre le [*Zukr*]*um* à Dagan. [Au mois de Zarati, le] 15e jour on met un agneau à part pour Dagan. [Le 15e jour, le jour de Šaggar], le même jour, [Dagan] sort en procession, sa face est dévoilée[437] ».

Le lien qui unit Emar 446 avec le *Zukrum* avait été décrit par D. E. Fleming ainsi :

> « Column I is preoccupied with Dagan and ^{D}NIN.URTA, the gods of the *Zukrum*, and appears to treat rites affiliated with the *Zukrum*. (…) Dagan is given pride of place, but the text does not bother with much detail. The timing suggests that the description refers to the *Zukrum* itself, and the minimal attention may reflect the nature of the event[438] ».

---

435 Voir p. 55 et p. 135, note 586.
436 Le *Zukrum* (Emar 375) comme Emar 446 mentionne l'interdiction de se rendre aux champs tant que le *kubadu* n'est pas effectué. Voir FLEMING, D. E., 2000, p. 158-159.
437 Voir p. 96 sq.
438 FLEMING, D. E., 2000, p. 152-153.

Emar 446 lignes 45'-57'[439] :

45. Au 15e jour, on fait descendre le dieu Šaggar dans l’étable, et on sacrifie.
46. Ils sacrifient un mouton dans l’écurie.
47. Ce même mois, au soir[440],
48. ils font sortir. Un mouton aux hommes *nuppuhannū*, un
49. mouton au verger de l’autel du temple de Ba’al[441], et un mouton
50. à Dagan, Seigneur des semences (NUMUN.MEŠ), ils sacrifient.
51. Le devin plante des semences dans le sol. Le pain…
52. provenant de la Maison des dieux, les coupes (et) la droite de la poitrine
53. reviennent au devin. Le jour suivant,
54. …on sacrifie à Dagan et
55. le *kubadu*, dans le champ et la fortere[sse ?][442],
56. on fait. Tant que l’on n’a pas terminé le *kubadu*,
57. personne ne doit sortir pour planter.

Emar 446 place ainsi Dagan à la tête du panthéon, en insistant sur le rôle du devin d’Emar qui reçoit en salaire une partie des offrandes[443]. Ce fragment décrit peut-être une partie des préparatifs du *Zukrum* (consécration) et un lieu très particulier, le « jardin du *pirikku* de Ba’al », était peut-être le lieu où l’on réservait les animaux qui allaient être sacrifiés au moment de la célébration.

2.5.1 Le pirikku

Le terme *pirikku* qu’on retrouve à époque paléo-babylonienne à Mari et à Uruk, dans la documentation paléo-assyrienne et plus tard à Emar, est difficile d’interprétation et mal documenté[444]. Il apparaît presque toujours en lien avec une divinité.

---

439 Voir aussi Arnaud, D., 1987, Emar 446, p. 420-425.

440 D. Arnaud traduisait l. 47’ <*i-na*> *nu-ba-te* « à la vigile », peut-être faut-il lire *nu-ma-te*. Cette lecture évite une correction du texte et offre un complément d’objet au verbe : ce même soir on fait sortir les « (meubles) amovibles ».

441 UDU *a-na* KIRI$_6$ *ša pí-ri-ki ša*^{D}IŠKUR/^{D}IM.

442 Ligne difficile, la lecture et la traduction sont incertaines. Une traudction par « ils font le *kuadu* dans le champs », se justifierait cependant avec la ligne 57 qui stipule qu’on ne peut aller planter (aux champs) tant que la cérémonie n’est pas terminée.

443 Cette attestation est importante, car elle tend à prouver que le texte remonte à une époque où le devin de la ville d’Emar avait un rôle de choix dans les célébrations de la ville. Or ce rôle particulier commence avec Zū-Ba‘la, après l’entrée d’Aštata dans l’Empire hittite.

444 Jacquet, A., 2011, *Documents relatifs aux dépenses pour le culte*, (*FM* XII), p. 32-34.

MARI	MARI	MARI	MARI	URUK
Dagan	Itûr-Mêr	Hipirtum	Sîn	Nanâya
ARM XXIII 284 l. 6 *i-na pí-ri-ki-im ša* ᴰ*Da-gan*	*FM* VII 50 l. 12-14 *pí-ri-ik-kam ša* ᴰ*i-tur-[me]-er*	*ARM* XXI 34, l. 7 *pí-ri-k[i]-im ša* ᴰ*hi-pí-ir-tim*	*ARM* XXIII 290, l. 12 *pí-ri-ik-im ša* ᴰEN.ZU	*OECT* 11, N°1 l. 12 *a-na ma-aq-qi-im, ù pi-ri-ik-kim, ša* É ᴰ*na-na-a*
MARI 6 (*LAPO* 18 1040) l. 5, 19-20 *ša a-na pí-ri-ki ir-du-nim*				

EMAR	ASSUR	?
Ba'al	Assur	Erra
Emar 446 l. 48-50 *ša pí-ri-ki ša* ᴰIŠKUR	*BIN* 6, 97, l. 20-22 (*pirikkum ša Aššur*)	*BiOr* 30, p. 361 (BM 120003, l. 25) *pi-ri-ka-ka lu-ša-aš-qí*

Diverses étymologies du terme ont été proposées :

- sumérien PIRIG « lion », faisait du *pirikku* un « Löwensymbol[445] »;
- sémitique *brk* « fontaine », faisait du *pirikku* un « lac sacré[446] »;
- babylonien *parakkum* As. « *dais, pedestal, socle, sanctuary, shrine, divine throne room* » formé sur le sumérien BÁRA (S^b II 352 : ba-ra BÁRA = *pa-rak-ku)*, fait de *pirikku* un « podium, sanctuaire ». Suivant M. Civil, BÁRA serait emprunté par le sumérien au sémitique *parak*. La racine *f/prq* signifiant « séparer[447] », ferait du *pirikku* un « rideau, tissu de séparation », *cf.* hébr. *parōket*, « rideau de séparation dans le temple ».

pirikku comme objet cultuel

Le *pirikku* peut-il être interprété comme un objet de culte ? Un texte de Mari indique qu'il est amovible.

---

445 SANATI-MÜLLER, S. 1990, « Texte aus dem Sînkâšid-Palast », *BaM* 21, p. 202-203.

446 FLEMING, D. E., 2000, p. 157 et note 71, DURAND, J.-M., 2005, p. 167, mais abandonné depuis.

447 CIVIL, M., 2007, « Early Semitic Loanwords in Sumerian », *Fs. D. Biggs*, p. 11-33, spécialement p. 21.

M.7996 :

33. *aš-šum pí-ri-ik-ki-i*[*m*]
34. [*ša i-na i*]-*šar-tim* TUR *na-du-ú*
35. [*na-sa-ḫi-im*] *ù* KÁ[448] *ša* EGIR ^{GIŠ}IG
36. [*ša i-šar*]-*tim šu-ul-lu-mi-im*
37. [*ša be-lí iš-pu-r*]*a-am pí-ri-ik-ku-um na-si-iḫ*
38. *ù* KÁ *šu-ul-lu-mu*[449]

« au sujet du déplacement du *pirikku* qui se trouve dans la petite chapelle et au sujet de la fin des travaux du couloir qui (est) derrière les battants de la chapelle, objet d'une lettre de mon maître, le *pirikku* a été déplacé et le complexe de la porte est terminé ».

ARM XXIII : 284[450] l.6 sq. mentionne le *pirikku* de Dagan aux côtés de sa pierre dressée et de sa statue :

5. 5 UDU.NITA$_2$.ḪÁ SISKUR.RE *i-na pí-ri-ki-im ša* ^{D}*Da-gan*
6. 1 UDU *a-na sí-ka-nim*
7. 1 UDU.NITA$_2$ *a-na* ^{D}*Da-gan*
8. ŠU.NIGIN 7 UDU.ḪÁ, DIM$_7$.MA *i-na Ma-ri*^{KI}
9. ITI *ki-is-ki-sí-im*, U$_4$ 6-KAM

« 5 moutons mâles (c'est) l'offrande au *pirikku* de Dagan
1 mouton pour la pierre dressée
1 mouton mâle pour Dagan
Total : 7 moutons mâles, déjà sacrifiés, à Mari »

Ce texte indique que des offrandes sont faites pour Dagan au *pirikku*. L'offrande mentionnée comportait en tout 7 moutons, dont 5 étaient offerts au *pirikku*, tandis qu'un mouton était offert à Dagan et un autre à sa pierre dressée. Il faut donc comprendre ici que :

– Le *pirikku* n'est pas assimilable à la pierre dressée ou à la statue mais représente un objet cultuel à part entière, qui reçoit des offrandes pour la divinité ;
– La pierre dressée est dissociée de la statue (ALAM) puisque Dagan (c'est-à-dire sa statue) reçoit un mouton à lui seul ;
– enfin *pirikku* ne désigne pas un lieu puisque les 7 moutons sacrifiés au total sont répartis entre les 3 entités appartenant à Dagan : *pirikku*, pierre dressée et statue, tous situés dans un même lieu.

[448] « KÁ *ša* EGIR ^{GIŠ}IG » dans ce contexte il est difficile d'interpréter KÁ comme « porte ». Voir Durand, J.-M., 1987, « L'organisation de l'espace dans le palais de Mari : le témoignage des textes », *Le système palatial en Orient, en Grèce et à Rome, Actes du Colloque de Strasbourg* 19-22 juin 1985, p. 45. Si KÁ = *bâbânu*, nous aurions ici la mention de la « partie du palais qui s'articule autour de la porte », au sens de « Torbau » peut-être.

[449] Il s'agit plus vraisemblablement d'une affirmation solennelle que d'une forme plurielle. Nous ne comprenons pas la traduction de Durand, J.-M., 2005, p. 57 par « couloir » qui note « sans doute faut-il lire ici KÁ, *bâbânu* = couloir ; *cf.* le pluriel net », différemment de sa proposition initiale.

[450] Durand, J.-M., 2005, p. 26.

Un texte de Suse publié par A. Cavigneaux[451] mentionne (l.13) tukun-bi ugu ùr-ra barag al-dù-dù-ne qui est rendu par « Si on construit un podium sur la terrasse ». Il existe une version d'Assur (Ab 8') qui comporte : *um-ma i-na ú-ri-ni-ma i-ta-⌜x⌝ pi-ri-ka* « si sur notre terrasse il(s)…un podium » // Ac 40 *šúm-ma* KÁ *ni-ta-di* BARAG! ZI DIGER? *ni*-ZA-⌜*qa*⌝[-*ar*] « si à (?) la porte (sur le toit?!) nous dressons un podium et que nous nous jurons par le dieu (?)[452] ». Un texte du palais de Sînkāšid publié par S. Sanati-Müller[453] mentionne 4 GUR pour le *makkum*[454] et le *pirikkum* du temple de Nana (l. 9-10) : 4 (GUR) *a-na ma-AQ-QÍ-im ù pi-ri-ik-ki-im ša* É ᴰ*Na-na-a*.
Aux vues des attestations qui précèdent, le *pirikku* serait un objet cultuel qu'on peut déplacer et qui reçoit des offrandes pour la divinité comme la pierre dressée ou la statue. Il pouvait de plus être divinisé comme l'atteste *MARI* 3 27 l. 27 : ITI ᴰ*pí-ri-ki* « mois du divin *pirikku* », qui rappelle la pierre dressée de Ḫébat dans 373 l. 159 (ᴰ*Si-ka-ni*).

Dans le jardin du pirikku
Le terme est attesté, nous l'avons vu, à Emar dans Emar 446[455] qui met en lien le *pirikku* et un jardin :

49. UDU *a-na* KIRI$_6$ *ša pí-ri-ki ša* ᴰIŠKUR
« un mouton pour le jardin du *pirikku* du dieu de l'Orage (Ba'al ?) »

La topographie d'Emar permet peut-être de localiser un jardin[456] mentionné dans le rituel Emar 446 sur l'esplanade du chantier E[457]. Cette dernière, percée de cavités[458] circulaires (pour des végétaux), a été interprétée comme étant un jardin sacré au Bronze Récent[459]. L'installation d'un jardin en ce lieu est peut-être plus ancienne, puisque les fouilles allemandes ont établi que ces cavités se trouvaient sur deux niveaux archéologiques. Ce lieu se situe à l'arrière des sanctuaires dédiés au dieu de l'Orage, Ba'al et sa parèdre. L'hypothèse de D. Beyer d'y voir le jardin lié au temple de Ba'al mérite une attention particulière lorsqu'on sait que les fouilles françaises déjà mirent au jour un autel/podium sur le flanc sud de l'esplanade, autel qui pourrait être interprété comme le *pirikku* de Ba'al. Permettant l'accès au jardin sacré,

---

451 Cavigneaux, A., 2003, p. 53-58.
452 Cavigneaux, A., 2003, p. 54.
453 Sanati-Müller, S. 1990, « Texte aus dem Sînkâšid-Palast », *BaM* 21, p. 202-203.
454 *makkum* = *maqqû* ?, CAD M 254 : *maqqû* A s. ; 1. libation bowl (made of gold or silver), 2. pouring ; Mari, MB, MA, SB, NA, NB, LB ; NB pl. *maqqānû* ; cf. *naqû*).
455 Pour une édition du texte, on se reportera p. 102 sq.
456 *ARM* I 136, l. 5 mentionne également que le dieu de l'Orage possède un jardin, à Arrapḫa (ᴳᴵŠKIRI$_6$ *ša* ᴰIM *i-na A-ra-ap-ḫi-i*[*m*ᴷᴵ]). On sait de plus par *ARM* I 136 = *LAPO* 16 202, suivant les dires d'Išme-Dagan, qu'on voulait planter dans ce jardin des graines de genévrier (NUMUN *daprânim*), arbre consacré au dieu Dagan.
457 Annexes, fig. 3, N°5.
458 profondes de 10 à 12 centimètres et d'un diamètre ne dépassant pas les 75 centimètres.
459 Beyer, D., 1990, p. 123-131.

une *via sacra* passait entre les deux temples et conduisait à travers le jardin vers l'autel-*pirikku*. Cette voie ascensionnelle était carrelée de calcaire blanc, réhaussant son caractère sacré et étincelant.

De l'objet à l'espace sacré
L'étymologie proposée par M. Civil mérite d'être considérée ; BARÁ (< *parak*)[460] désignait initialement un « lieu séparé », « un espace consacré ». Suivant cette étymologie *parakku*/*pirikku* serait un espace délimité comme sacré. Dans un sens plus large, le terme peut désigner un autel ou un podium : espace consacré pour le sacrifice ou lieu de la théophanie. Le texte mariote ARM III 284 mentionnerait l'autel sacrificiel aux côtés de la pierre sacrée et de la statue de Dagan.

Le texte d'Assur indiquerait que *pirikku* peut être une variante de *parakku* dans le Nord. Il est donc envisageable de considérer le *pirikku* à Emar et à Mari (forme identique à la forme assyrienne) comme l'équivalent du *parakku* babylonien.

prk serait ainsi un mot sémitique emprunté par le sumérien sous la forme BÁRA et ré-emprunté ensuite sous la forme *parakku* et dont *pirikku* serait une attestation plus ancienne conservée dans les dialectes de l'akkadien du Nord. Le terme désigne ainsi un espace consacré, désignation aussi valable pour l'autel. A. Jacquet écrit à ce sujet : « ce dernier (*pirikku*) doit ainsi être l'autel sur lequel l'animal est mis à mort, lieu sacré par excellence dans le sanctuaire où le vivant est offert à la divinité. Je me rapprocherais donc de nouveau d'une équivalence avec *parakku*, dans le sens d' « autel sacrificiel », qui n'a sûrement pris que par extension le sens de « sanctuaire, temple » que *pirikkum* n'a jamais pris[461] ».

L'identification du Jardin de Ba'al sur le chantier E d'Emar proposée par D. Beyer est probable[462] et l'on devrait comprendre la mention du « jardin du *pirikku* de Ba'al » comme étant le jardin consacré par un important autel derrière le temple dédié à Ba'al.

2.6 Rituels d'intronisation

Les pierres dressées (*sikkānu*) apparaissent aussi dans deux rituels festifs (EZEN) d'intronisation à Emar, celui de l'*Entu* (EREŠ.DINGIR) et celui de la *maš'artu*. Dans ces rituels, la figure principale est humaine, et toute l'attention se porte sur la jeune fille qui deviendra prêtresse[463].

---

460 Civil, M., 2007, « Early Semitic Loanwords in Sumerian », *Fs. D. Biggs*, p. 21.
461 Jacquet, A., 2011, *Documents relatifs aux dépenses pour le culte*, (*FM* XII), p. 34.
462 Beyer, D., 1990, p. 123-131.
463 Contrairement à l'intronisation de la *maš'artu* qui était annuelle, l'intronisation de la EREŠ.DINGIR n'avait lieu qu'à la mort de la prêtresse précédente. On retrouve vraisem-

2.6.1 L'intronisation de l'Entu (Emar 369[464])

Ce rituel consacre une nouvelle prêtresse à Ba'al et l'on assiste en quelque sorte au mariage[465] de la divinité avec sa prêtresse. Ba'al est la divinité principale du rituel qui reçoit le plus d'offrandes, bien qu'il ne joue pas de rôle actif dans la cérémonie. Son temple est le centre des activités cultuelles même s'il ne fournit rien pour le rituel. Sa passivité est comparable à celle de sa divinité qui ne reçoit pas d'onction et qui ne se déplace pas durant la fête. Le temple est cependant le point de départ et d'arrivée des processions. C'est là qu'on fait les offrandes et que le festin se déroule (Emar 369 l. 13, 59A).

On fait sortir les sorts du temple de Ba'al (interrogation oraculaire)[466], permettant au dieu de choisir sa prêtresse. Ḫébat, sa parèdre, fait l'objet de rites tout à fait particuliers, comme l'onction de sa pierre dressée avec de l'huile. D. E. Fleming explique l'état statique de Ba'al par le fait que la divinité doit conserver son statut royal pendant que l'on prépare les provisions pour son « mariage » avec la prêtresse humaine. Il note l'opposition entre cet état statique de Ba'al durant le rituel d'intronisation de sa prêtresse et les nombreux mouvements de Dagan et de NIN.URTA durant le grand Festival du *Zukrum*[467].

Résumé

*Mort d'une EREŠ.DINGIR.

*Jour de sélection :
Tirage au sort,
onction de l'élue,
offrandes à Ba'al,
payement du devin (^{LÚ}ḪAL),
cérémonie de la Consécration pour le jour suivant.

*Jour de Consécration (*qaddušu*) :
Rasage de la tête (*gallubu*),
procession sacrificielle avec chants et emblèmes se terminant au temple de Ba'al,
payement du devin (^{LÚ}ḪAL),
offrandes et festin (*kubadu*),
avant la nuit, le devin (^{LÚ}ḪAL) oint la tête de la EREŠ.DINGIR à la porte du

blablement une prêtresse du même type à Mari sous le nom d'*ugbabtum* (EREŠ.DINGIR.RA) « dame du dieu » comme l'atteste la lettre ARM X 124.

464 Ce texte a été retrouvé dans la maison du devin d'Emar, comme l'ensemble des textes d'Emar du corpus.

465 Emar 369, l. 52. Lorsque la future prêtresse présente deux figurines au couple divin, certaines références au mariage sont possibles. Fleming, D. E., 1992c, p. 76. Mais bien que le rituel soit présenté comme étant un mariage, il faut noter que l'intronisation de la nouvelle prêtresse ne peut avoir lieu que lorsque l'ancienne EREŠ.DINGIR est décédée. Ce rituel, où le mariage est une métaphore, sert à placer une nouvelle prêtresse à la tête du temple de Ba'al. Pour une présentation générale du rituel on consultera également Schwemer, D., 2001, p. 556-558.

466 Nous reviendrons sur cette problématique p. 213.

467 Fleming, D. E., 1992c, p. 63.

temple de Ba'al,
le soir : retour à la maison paternelle,
cérémonie *qaddušu* pour l'intronisation.

*Intronisation (*malluku*) :
On couche NIN.KUR dans la maison paternelle, habillée avec un vêtement rouge, procession sacrificielle avec chants et emblèmes se terminant au temple de Ba'al, agneau sacrifié à la pierre dressée (*sikkānu*) de Ḫébat. Onction par la EREŠ.DINGIR du sommet (SAG), de la pierre dressée de Ḫébat,
offrandes et festin,
avant la nuit, intronisation, la prêtresse est parée de bijoux et de vêtements rouges,
payement du devin (LÚḪAL),
le soir : retour à la maison paternelle sur les épaules de ses frères,
durant 7 jours : festin (*šukultu*) à la maison de la EREŠ.DINGIR avec la nouvelle, prêtresse dans la maison paternelle.

*Dernier jour :
Retour des vêtements rouges dans le temple de NIN.KUR,
on fait lever NIN.KUR de son lit, le deuil est terminé,
avant la nuit, dernier départ de la prêtresse depuis la maison de son père ; elle quitte la maison comme une fiancée,
dernière procession avec chants et emblèmes se terminant au temple de Ba'al,
le soir : visite du sanctuaire double (chantier E) et offrandes,
préparation de la chambre nuptiale et du lit,
chant à Hulelu,
la prêtresse se couche.

*Commentaires et dispositions particulières : parts attribuées aux participants du rite et dispositions en cas de décès de la prêtresse.

Le début du texte indique sa nature suivant le formulaire émariote « *ṭup-pu pár-ṣi ša* X », Emar 369, l.1[468]

Texte A : 731027 *ṭup-pu pár-ṣi* EREŠ.DINGIR DIM *ša* URU[*E-m*]*ar*
Texte C : Msk 74286a [ ] *ša* EREŠ.DINGIR *ša* DIM

« Tablette des rites de la EREŠ.DINGIR de DIM de la ville d'Emar ».

Le rituel durait près de neuf jours selon D. E. Fleming[469], mais D. Arnaud[470] suggéra d'abord que le rituel n'en durait que huit[471]. Le texte ne fournit pas de marqueurs temporels précis qui permettraient de suivre la progression du rituel jour après jour, d'où une estimation difficile de sa durée.

---

468 Les lettres des textes sont données selon l'édition de Fleming, D. E., 1992c.
469 Fleming, D. E., 1992c, p. 63.
470 Arnaud, D., 1975-1976, *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études* 84, p. 223.
471 Arnaud, D., 1974-1975, *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études* 83, p. 144. Le résumé donné ici suggère une durée de huit jours.

S'il est certain que cette célébration comportait des prières, des discours et même des chants, ces derniers n'y figurent même pas sous forme d'incipit. Il ne s'agit pas d'un texte liturgique et il a très probablement été rédigé par l'un des protagonistes du rituel pour répondre aux besoins de son organisation. Or le devin de la maison M1 était l'un des administrateurs les plus importants du rituel. Il apparaît dans le texte sous l'appellation LÚḪAL à divers moments où il est retribué[472] : « ils mettront 10 shekels d'argent dans la main du LÚḪAL sous forme d'un rouleau d'argent ».

Le devin est présent lors de plusieurs manifestations religieuses à Emar[473] et cette liste de prescriptions suggère que c'est, en partie du moins, en vue d'assurer ses intérêts qu'il fait rédiger un tel texte. Il doit accomplir l'onction de la prêtresse (à deux reprises) mais aussi procéder au choix par les sorts ; il est rétribué pour chacune de ses actions.

Les processions

Les processions occupaient une part importante de ce rituel. Elles font progressivement entrer la prêtresse dans sa nouvelle vie et permettent de faire participer toute la ville à la cérémonie. Après avoir passé les sept jours de fête dans la maison de son père, la prêtresse la quitte définitivement le dernier jour, comme une fiancée, pour rejoindre sa nouvelle demeure, dans le temple du dieu de l'Orage[474]. Comme pour un mariage, toute la ville assiste à l'union de la prêtresse et du dieu. La procession se compose d'animaux, de l'arme divine mais aussi d'une torche (GI.IZI.LÁ). Si la nuit rend la procession invisible à l'astre solaire, les torches de la procession rendent le défilé visible aux yeux de tous. Un contrat est ainsi passé avec la ville qui assiste à la cérémonie. La lumière du cortège permet aux habitants d'assister et d'être témoins de l'union. La jeune fille est connue et reconnue en tant que prêtresse du dieu de l'orage par toute la communauté.

La prêtresse se rend au temple de Ba'al en procession par trois fois. La première fois pour qu'on lui rase la tête (consécration) puis pour l'intronisation, mais rentre chaque nuit dormir dans la maison paternelle. Elle n'entrera dans le temple qu'au dernier jour de l'intronisation.

On sacrifie un bœuf et six moutons au temple de Ba'al après le *kubadu*[475] avec une hache sacrée[476]. Et c'est la EREŠ.DINGIR qui porte la hache jusqu'au moment du sacrifice[477].

---

472 Emar 369, l. 43 et voir ici p. 135, note 586.

473 Son rôle sera étudié plus en détail dans le chapitre *La personnalité du Grand Devin d'Emar*, p. 134 sq. voir aussi p. 104, note 443.

474 Fleming, D. E., 1992c, p. 117.

475 La dernière procession omet visiblement le *kubadu*.

476 On retrouve une hache divine dans Emar 446 (l. 15, 88 et 103) et peut-être dans le *Zukrum* (l. 165, restitution) lorsque la procession quitte la « Porte des Pierres Dressées » pour atteindre la « Grande Porte Centrale » avant le *kubadu*. Il s'agit peut-être de la hache du dieu de l'Orage, voir ici p. 215-216.

477 Pour divers parallèles dans le monde hittite, voir p. 214.

L'onction

Si le rasage de la tête de la prêtresse (signifiant la pureté rituelle) est propre à ce rituel, l'onction est plus largement répandue dans le monde babylonien[478], dans le monde biblique[479], et en Anatolie. Ce geste permet de créer des liens familiaux et la tête, signe de la personne, est l'objet de toutes les préoccupations. Comme dans les rituels royaux[480], l'huile protège du mal et l'onction peut aussi avoir le pouvoir d'éloigner les divinités maléfiques.

C'est à la porte du temple de Ba'al qu'a lieu l'onction de la prêtresse mais c'est du temple de NIN.KUR que provient l'huile de l'onction[481] et, peut-être, le vêtement de laine rouge qu'on place sur NIN.KUR dans la maison paternelle[482]. Déjà attesté à Ebla et dans d'intronisation de la *maš'artu* à Emar, ce vêtement et sa couleur rouge remonte peut-être à une tradition syrienne[483].

La pierre dressée dans sa chapelle

La pierre de Ḫébat se trouvait dans la *Bīt Gadda* (Maison de la Fortune[484]). Durant la procession du jour de la montée sur le trône[485], après que la prêtresse a offert un agneau et oint la pierre tout comme elle fut elle-même ointe[486], la pierre de Ḫébat entre dans la *Bīt Gadda* (maison de la Fortune) à la place de l'*Entu* car cette dernière n'est pas encore intronisée[487].

La *Bīt Gadda* serait une chapelle qui conservait la figure anthropomorphique de ᴰIM et la pierre de Ḫébat. M. Dietrich proposait une équation Gaddu = PAP.SUKKAL, et identifiait le temple M₂ comme étant celui de Gaddu[488].

34.-35.[489] *a-na Ga-*[*ad-dá*] I SILA₄ *a-na* ᴰIM SISKUR I SILA₄ ᴺᴬ⁴*si-ka-ni ša* ᴰ*Ḫé-bat i-na-qu u* EREŠ.DINGIR Ì.DU₁₀.GA *a-na* SAG.DU ᴺᴬ⁴*si-ka-ni ša* ᴰ*Ḫé-bat i-tab-ba-ak*

---

478 MALUL, M., 1988, «*Studies in Mesopotamian Legal Symbolism*», (*AOAT* 221; Kevelaer: Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag), p. 20-29, voir ici p. 92 sq.

479 Pour les références bibliques, voir plus haut p. 93.

480 VAT 8382, *Cf.* DIJK (Van), J., 1967, «Ein zweisprachiges Königsritual», *HSAO* 1, p. 233-268.

481 Immédiatement après l'onction, des offrandes sont présentées à Ba'al et à NIN.URTA, dans le temple de Ba'al. La succession des événments et la rapidité de l'action laissent penser que le temple de NIN.KUR ne pouvait être éloigné de celui de Ba'al. Le temple de NIN.KUR serait ainsi le second temple du sanctuaire double (Chantier E).

482 Des vêtements de couleur rouge sont également attestés pour NIN.URTA dans ETBLM 24 (BLMJ 1136), un texte dédié à la divinité par Ba'al-Malik, l. 4, 8.

483 ARET XI (textes 2 et 3) attestent la livraison d'un vêtement rouge et d'un collier en or par/pour la reine. Cette dernière ne pourra pas les porter avant de se coucher devant le temple de Kura. Voir aussi ici p. 120 sq.

484 Ce lieu n'est mentionné qu'une seule fois dans le rituel d'intronisation Emar 369, l. 34-35.

485 FLEMING, D. E., 1992c, p. 76.

486 Emar 369, l. 34-36 (édition d'Arnaud).

487 FLEMING, D. E., 1992c, p. 115.

488 FLEMING, D. E., 1992c, p. 116 et DIETRICH, M., 1989, p. 68 note 49, et 1990, p. 36. Contrairement à SCHWEMER, D., 2001, p. 553, note 4415 qui conteste cette identification.

489 Edition Arnaud, Emar 369.

« pour Gaddu. On sacrifie un mouton pour le dieu de l'Orage et un mouton à la pierre dressée de Ḫébat, et la prêtresse verse de l'huile fine sur le sommet de la pierre dressée de Ḫébat ».

D. E. Fleming[490] a remarqué que cette pierre était un « symbole » particulier de Ḫébat, comme le montre la liste des divinités donnée dans le *Zukrum*, Emar 373 :

158.	^{D}IM *ša* É *Gad-da*	^{D}IM de la maison de Gadda
159.	^{D}*Si-ka-ni ša* ^{D}*Ḫé-bat*	La pierre dressée de Ḫébat

Emar 369, l. 34 :
^{NA4}*si-ka-ni ša* ^{D}*Ḫé-bat*

Le nom de la pierre dressée n'est pas précédé du déterminatif divin dans l'intronisation, contrairement à l'attestation dans le *Zukrum*, même s'il s'agit assurément de la même pierre. Si l'on a pu s'interroger sur le sort des pierres dressées après les cérémonies, la mention de la pierre de Ḫébat dans la chapelle est peut-être un élément de réponse. Cette pierre était une figure permanente, objet divinisé, et cette attestation est un cas unique de notre documentation.

Voilé pour ne pas...
La EREŠ.DINGIR de Ba'al est voilée au dernier jour (Emar 369 l.60-64) lorsqu'elle quitte la maison de son père pour cheminer la nuit vers sa nouvelle demeure dans le temple du dieu de l'Orage. Quelle est la signification de ce voile[491] ?

C'est au moment de sortir qu'on lui couvre le visage d'une étoffe rouge qui provient de temple de NIN.KUR et qui servit peut-être à NIN.KUR au premier jour de l'intronisation alors qu'elle était dans la maison du père de la prêtresse. Lors du *Zukrum*, la statue de Dagan est habituellement voilée durant les processions et ce n'est qu'entre les pierres dressées qu'elle est dévoilée. Durant l'intronisation de la *maš'artu* rien ne permet de savoir si la prêtresse était voilée, mais le rituel se déroulait la nuit.

Recourir au voile, ou agir de nuit, la visibilité était en jeu. Si la thématique du mariage n'est pas à exclure du rituel de la EREŠ.DINGIR, peut-être ne faut-il pas comprendre le voile que porte la prêtresse comme seul apparat de la mariée, mais envisager une interprétation plus large considérant la relation qui existe entre le dieu et sa future prêtresse. Cette dernière se voile alors que

---

490 Fleming, D. E., 1992c, p. 76.

491 Il existe aujourd'hui encore un relief de Palmyre qui présente trois femmes voilées. Ce fragment provient de la poutre du péristyle du temple de Bêl. Il s'agit de détail d'une scène de procession. Acte de piété ou interdiction de poser le regard sur l'objet de la procession, l'emploi du voile établit une distance dans la relation que les femmes ont avec la divinité au moment de la procession.

son intronisation n'est pas terminée et qu'elle ne peut encore poser les yeux sur son « époux ». De même, tant que l'intronisation n'est pas terminée, la prêtresse en devenir ne peut pénétrer dans le temple et ne peut porter l'arme (hache) divine. Ce n'est qu'à la fin de la cérémonie que l'*Entu* peut agir seule et sans voile. Dans le *Zukrum*, comme ici, le voile marque une frontière entre le profane et le sacré. Il est la matérialisation de cette séparation entre Dagan et le peuple, et entre la prêtresse non encore intronisée et le le temple où elle résidera en tant que prêtresse.

La pierre de Ḫébat et la déesse NIN.KUR

Tout comme dans la liste des dieux d'Emar donnée dans le *Zukrum*, Ḫébat (sous forme aniconique) est la parèdre du dieu ᴰIM (Ba'al) dans ce rituel d'intronisation. Toutefois, durant le XIIIᵉ siècle, se construit parallèlement une solide association entre Ba'al et INANNA à Emar[492].

Ḫébat est surtout connue comme grande déesse du panthéon hourrite[493], empruntée par les Hittites au milieu du second millénaire avant notre ère et qui conserve de profondes racines dans la Syrie du Nord et une relation particulière avec Ḫalab[494]. Elle est toujours couplée avec ᴰIM/ᴰIŠKUR, qu'il soit l'équivalent de la divinité hourrite Teššub ou du Addu ouest sémitique.

Dans cette intronisation une relation particulière s'établit entre l'épouse divine (Ḫébat) de Ba'al et sa prêtresse. Parallèlement un lien très fort unit la future prêtresse de Ba'al à la divinité NIN.KUR[495] puisque c'est NIN. KUR qui se couche dans la maison du père de la prêtresse au jour de l'intronisation.

---

492 Fleming, D. E., 1996, p. 58 : « In the NIN.DINGIR installation the consort of Ba'al is Ḫebat, not Aštart (p.m. INANNA), and Aštart receives no mention in any context ». Voir aussi Schwemer, D., 2001, p. 557, note 4443 qui souligne le manque d'éléments dans les textes d'Emar indiquant qu' Aštarté serait la parèdre de Ba'al.

493 Trémouille, M.-C., 1997, p. 218-219 : « Également pour le culte de Ḫébat, c'est de Kizzuwatna que dérivent les informations les plus significatives, même si celles-ci proviennent des archives de Ḫattuša. Certes, il s'agit d'une documentation extérieure à la zone originelle du culte de la déesse, mais elle est crédible dans la mesure où elle affirme continuellement qu'elle remonte à une documentation locale et que les cérémonies cultuelles elles-mêmes devaient se dérouler à Kizzuwatna ».

494 *Cf.* Archi, A., 1994, « Studies in the Pantheon of Ebla », *Orientalia* 63, fasc. 3, p. 249-256. Dans cet article, l'auteur étudie les attestations de ᴰ*Ha-a-ba-du* dans la documentation éblaïte (dons de métaux précieux par la famille royale). Il remarque que cette dernière est couplée avec Hadda, et ajoute : « Since /1+V/ can be expressed simply by V, the name ᵈ*Ha-a-ba-du* /haHaBatu/, can easily be interpreted as a form with the feminine nisbe : / halabājtu/ ‹She of Halab' ». Au second millénaire, les Hourrites qui s'installent entre le Taurus et l'Euphrate possèdent une déesse du nom de Ḫépat. « The Hurrians made this goddess who was deeply rooted in the non-Amorite cultures their own and associated her with their Weather-god, Tešup, as his consort ». La Ḫébat d'Emar serait issue de cette même tradition, il s'agit certainement de la déesse d'Alep.

495 « The Goddess ᵈNIN.KUR is closely identified with the NIN.DINGIR priestess through her installation », Fleming, D. E., 1992c, p. 169. Voir aussi Schwemer, D., 2001, p. 556-558.

NIN.KUR et Ḫébat paraissent ici représenter la même divinité, si ce n'est que Ḫébat n'apparaît dans les textes rituels que sous la forme de pierre dressée. S'agit-il de la pierre de NIN.KUR (épiclèse lithique) ? On pourait ainsi interpréter la NIN.KUR du rituel d'intronisation comme la parèdre du dieu de l'Orage (^{D}IM/^{D}IŠKUR), et non la parèdre de Dagan (*Bēlet mātim*) à Emar[496]. On doit cependant admettre que NIN.KUR apparaît dans certains rituels où le couple formé par le dieu de l'Orage et Ḫébat est absent.

2.6.2 L'intronisation de la maš'artu[497] à Emar (Emar 370)

Ce rituel traite de l'intronisation de la prêtresse responsable du culte d'une Aštarté (INANNA). La composition du texte insiste sur différentes étapes de la célébration. Si la consécration (*qaddušu*) ne dure qu'un seul jour, la célébration en compte sept. De plus, chaque jour est dédié à un temple de la ville. On rend visite successivement à plusieurs divnités, à la maison de la prêtresse et dans leur propre temple[498]: Ba'al, NIN.URTA, Dagan[499] et Ea.

Résumé[500]

*Jour de Consécration (jour I : *qaddušu*) :
Offrandes diverses,
procession à la maison du père de l'élue,
disposition des offrandes, la crieuse est présente,
le soir : on place un lit et une chaise pour la prêtresse (?),
on met un tissu rouge sur le lit[501],
présence des Anciens et des Grands de la ville.

*Deuxième jour : Intronisation[502] (jour II : *malluku*) :
On fait entrer INANNA des Combats dans la maison de la *maš'artu,*

---

[496] Voir ici page 57 sq. et CAVIGNEAUX, A., & KREBERNIK, M., « Nin-Kur(a), ^{d}NIN-KUR », *RLA* 2000, p. 451. Pour SALLABERGER, W., 1996, « Buchbesprechungen », *ZA* 86, p. 146 NIN. KUR serait assimilable à la déesse Allani : « Der Name, die enge Verbindung mit Išḫara, das Epitheton ‹Herrin der Erde› (?), vielleicht auch ihr Rolle im Ritual als Symbol von Tod und Neuanfang (so Fleming S. 172) lassen m. E. vermuten, dass sich hinter ^{d}NIN. KUR der Typus der Göttin Allani (ḫurrit. ‹die Herrin'), vielleicht unter semitischem Namen (…) verbirgt ».

[497] Pour l'étymologie du nom, on se reportera p. 119 sq.

[498] FLEMING, D. E., 1992c, p. 79. Emar 370 l. 45-68.

[499] Dagan occupe une place importante dans le rituel puisque des offrandes sont faites pour lui dans son temple le deuxième jour de l'intronisation et que le cinquième jour se passe à la « Porte de Dagan ».

[500] D'après D'AGOSTINO, F. & SEMINARA, S. 1997, p. 13-14.

[501] Emar 370, l. 17. Une pièce de laine rouge était peut-être déposée avec un vêtement *i'lu* (^{TÚG}GUZ.ZA) sur le lit : *i-na* ŠÀ-*šu* […], voir FLEMING, D. E., 1992c, p. 171-172. Durant la nuit de la consécration on utilise ce tissu rouge pour la *maš'artu* tandis que pour l'intronisation de l'*Entu*, la pièce de tissu rouge sert à recouvrir NIN.KUR et le tissu retourne ensuite dans le temple de NIN.KUR.

[502] Faut-il comprendre ici que le deuxième jour du rituel est le premier jour de l'Intronisation ? La description du deuxième jour de l'Intronisation suit à la section suivante, nous interprétons ce jour comme étant le premier de l'Intronisation.

fumigation d'encens (?),
disposition d'offrandes pour 7 jours,
part réservée des offrandes qui ne sont pas consommées immédiatement (couvertes par un tissu),
alors on mange et on boit,
présence de l'*Entu* de IM, de l'ancienne *maš'artu*,
distribution des parts sacrificielles,
offrandes à tous les dieux.

*Deuxième jour de l'Intronisation (jour III)
On place une pierre dressée sur le toit d'un bâtiment,
la nuit : avec chants, on sacrifie à la pierre dressée une chèvre et de l'huile de cèdre,
quand le soleil brille : sacrifices et offrandes dans le temple de Dagan.

*Troisième jour de l'Intronisation (jour IV)
Sacrifices et offrandes au temple de Ba'al.
*Quatrième jour de l'Intronisation (jour V)
Sacrifices et offrandes au temple de NIN.URTA,
plusieurs hommes des villes voisines (Buzqa) résident et fêtent dans les temples de Ba'al et de NIN.URTA pendant ces deux jours.

*Cinquième jour de l'Intronisation (jour VI)
Sacrifices et Offrandes aux dieux à la « Porte de Dagan ».

*Sixième jour de l'Intronisation (jour VII)
Sacrifices et offrandes au temple d'Ea.

*Septième jour de l'Intronisation (jour VIII)
On sacrifie un mouton sur le toit de la maison de la *maš'artu,*
quand le soleil brille : offrandes à INANNA,
on remplit (les coupes) de vin,
on place les offrandes devant les dieux,
combats (divertissement) dans la cour de la maison de la prêtresse,
avant le nuit : offrandes à Ba'al,
procession au temple d'Ea,
la prêtresse dit :
« Je veux puiser l'eau pour le bain de ma maîtresse Aštarté »,
elle se pare,
vénération et hommages rendus à la prêtresse,
elle prend place sur son trône (fête *kissu* ?).

*Commentaires et dispositions particulières.

Si l'on compare ce rituel au précédent, il est évident que de nombreuses différences les séparent, et l'état de conservation du texte ne permet que difficilement d'aller au-delà dans la comparaison.

Comme l'a relevé D. E. Fleming, le rite d'intronisation de la EREŠ.DINGIR reflète une tradition mésopotamienne tandis que le rite d'intronisation de la *maš'artu* serait d'origine syrienne (ce qui explique que le nom n'était pas connu des sources akkadiennes) :

> « Other differences reflect the separate traditions of the NIN.DINGIR and the *maš'artu* roles. The first comes from Mesopotamia, though the institution appears to be deeply rooted in Syrian culture by the Late Bronze Age. The second does not have any discernible Mesopotamian connection, and appears to function within separate world of concern for military success[503]. »

Au deuxième jour du rituel, la pleureuse entre dans la maison de la future prêtresse, peut-être à l'image de NIN.KUR qui entre chez la EREŠ.DINGIR. Au moment de la consécration, un lit est installé avec une chaise, comme pour signifier l'ameublement d'une chambre, et le texte mentionne le port d'un tissu de couleur rouge, étoffe attestée dans le rituel précédent.

L'intronisation de la *maš'artu* est plus simplement décrite et le texte livre peu de détails. Après la consécration, les activités cultuelles principales de l'intronisation se concentrent entre le premier et le dernier jour.

Le moment le plus intéressant se déroule la nuit du deuxième jour d'intronisation, lorsqu'une pierre est dressée sur le toit d'un bâtiment[504]. On peut légitimement penser qu'il s'agit de la maison de la *maš'artu*, puisque c'est sur le toit de cette maison que les offrandes pour INANNA sont faites le septième jour.

Identité de la pierre dans le rituel

La pierre dressée serait celle d'*Aštartu tāḫāzi*, Aštarté des Combats, comme l'attesterait la présence des militaires LÚ^{MEŠ} *ta-ḫa-zi* (l. 62 et 65 par exemple[505]). De plus, les paroles que prononce la prêtresse s'adresse à une divinité féminie. Sans que ces paroles ne nous renseignent véritablement sur la nature du rituel, ce sont là les seules paroles conservées d'un rituel émariote : « Je veux puiser l'eau pour le bain de ma maîtresse » (Emar 370, l. 84).

Les rites du dernier jour se déroulent durant la nuit, dans le temple d'Ea et Ba'al reçoit des offrandes après sa parèdre. Ba'al et Aštarté étant unis dans ce rituel, cette pierre dressée se confond-elle avec celle déjà attestée pour NIN.KUR ou s'agit-il d'une épiclèse supplémentaire ? Force est d'admettre que NIN.KUR avait peut-être à Emar deux épiclèses lithiques : Ḫébat (d'origine hourrite)

---

503 Fleming, D. E., 1992c, p. 228.

504 Emar 370, l. 41.

505 Édition selon D. Arnaud. Il existe également un inventaire de son trésor cité avec ceux de Dagan, NIN.KUR, Erra pour la ville de Uri (ETBLM 30 = BLMJ 1142). INANNA *ta-ḫa-zi* était l'épiclèse de la déesse vénrée à Emar ; on la retrouve également attestée dans le *Zukrum* Emar 373, l. 12 sous la forme U.DAR-*ta-ḫa-zi* ; et également dans Emar 375 à 377, 379, l. 1 ; 380, l. 2 ; 381, l. 11 ; sous la forme INANNA *ta-ḫa-zi* 386, l. 6 ; 478 ; 495, l. 3 sous la forme INANNA.MÈ dans 439 ; 460, l. 1.

et une épiclèse guerrière (d'origine syrienne). Une pierre dressée pour la fête d'Ištar est d'ailleurs attestée à Mari durant le règne de Zimri-Lîm (A.652).

Les cultes sur les toits sont également connus de textes ugaritiques qui mentionnent tant la tour de Ba'lu d'Ugarit (KTU 1.119, l.12 : *mgdl b'l ugrt*) que la chapelle haute (KTU 1.41 l.37, 46, KTU 1.87, l.41, 50, KTU 1.106, l.14, KTU 1.126, l.20 : *'ly*)[506]. Le texte KTU 1.14 présente une action assez semblable à celle de la *maš'artu*. On comprend que le protagoniste « grimpe au sommet de la tour » pour honorer Ba'al par le sacrifice d'un bœuf[507]. Cette pratique est attestée à Emar et à Ugarit durant la même période, la hauteur permettant de se rapprocher de la divinité. Dans ce cas comme ailleurs, la présence de la divinité se matérialise à travers une pierre dressée présente sur le toit du temple depuis le second jour de l'intronisation.

Ex-cursus. Ebla : maš'artu et narû

Le nom de la stèle na-rú apparaît à Ebla dans les documents administratifs et dans une liste lexicale (archive éblaïte L.2769)[508] :

166a	*	^{kur}ku[r$_6$-na-rú]	
	C	^{kur}kur$_6$-na-rú	*na-ša-du*
	J	^{kur}kur$_6$-na-rú	*ma-da-ù zi-ga-na-tim*
166b	M	má-PAD-na	*ma-da-u*$_9$ NA$_4$.NA$_4$
899	*	na-[rú]	
	A$_{4\text{-}6}$	na-rú	*maš-ar-tù-um*
	B	na-rú	*maš-ar-tum*

Qu'indiquent les verbes de la ligne 166a : *na-ša-du* et *ma-da-ù*/*ma-du-u*$_9$? F. D'Agostino et S. Seminara notaient à ce propos que le verbe NZ' devrait donc signifier « arracher, tirer dehors, enlever des pierres » suivant *QS* 17 p. 91 qui donne « rimozione » et ar. *naza'a* « tirar via »[509]. Le sumérogramme fait alors référence à l'extraction d'une pierre. Le glossaire du *QS* précise que l'étymologie est confirmée par la variante *matāhu sikkannatim* qui utilise une racine différente (*matāha* « tirar su, attingere [510] »).

Que faire de l'équivalence entre pierre et *maš'artu* ? C'est dans l'étude de la documentation administrative à notre disposition que la réponse doit être cherchée.

---

506 *Cf.* Olmo Lete (Del), G., 1999, p. 29.

507 Il faut soulever ici un problème tout à fait pratique : la taille du boeuf et la taille de la pierre dressée. Comment acheminer un bœuf au sommet d'une tour ? Pour ce qui est de la pierre dressée, on imagine volontiers une pierre portative de petite taille. Pour l'animal sacrifié, on imagine qu'il était égorgé en bas et que certaines parties seulement étaient montées sur la tour afin d'être brûlées.

508 Edition de Pettinato, G., 1982. Cependant, nous suivons ici D'Agostino, F. & Seminara, S. 1997, p. 2 et note 6 : « Per l'ipotesi di interpretazione della glossa nel suo complesso, che considera il segno ‹KUR› come una glossa per l'esatta lettura di ‹PAD› come ‹kur$_6$›, si veda G. Conti, *QdS* 17, p. 91 (Conti, G., 1990 dans notre bibliographie) ».

509 D'Agostino, F. & Seminara, S. 1997, p. 3, note 6.

510 Conti, G., 1990, p. 91.

Pour A. Archi[511], le terme sumérien et le terme éblaïte ont la même signification et se traduisent par « stèle ». A. Archi souligne de plus que le terme sémitique *maš'artu* n'apparaît que très rarement dans la documentation éblaïte contrairement au terme sumérien na-rú[512].

F. D'Agostino et S. Seminara avaient cependant souligné le problème posé par une traduction systématique de *maš'artu* par « stèle » dans la documentation administrative d'Ebla. Les documents de l'Emar du Bronze Récent n'autorisent pas à rendre le terme *maš'artu* par stèle puisqu'il apparaît clairement que la *maš'artu* est une prêtresse avec des fonctions cultuelles très importantes, si le mot recouvre bien les deux réalités, la « stèle » d'Ebla et la « prêtresse » d'Emar. Il s'agit par conséquent de l'expression d'un duo femme/pierre et les deux homographes sémitiques d'Ebla et d'Emar représentent apparemment deux aspects d'une même réalité[513]. Si l'hypothèse est exacte, il faut associer les réalités auxquelles les deux termes font allusion (prêtresse et stèle), et accepter que le terme na-rú puisse parfois désigner une prêtresse plutôt qu'une stèle.

Plus récemment, M. G. Biga acceptait, sur la base de documents inédits, l'hypothèse de F. D'Agostino et de S. Seminara, admettant que na-rú à Ebla pouvait parfois désigner la prêtresse *maš'artu* autrement dit que le terme sémitique peut être employé à Ebla à la place du terme sumérien[514].

Un autre problème se pose dans l'étude de cette équivalence lexicographique. Il est difficile de proposer une étymologie du terme *maš'artu*. Pour D. E. Fleming[515], le terme dériverait de *ša'āru* « vaincre ». Cette hypothèse est fondée sur le fait que, d'une part, la prêtresse *maš'artu* à Emar est intronisée pour la déesse Ištar, et que d'autre part les principaux participants à la célébration de l'intronisation sont les LÚ^{MEŠ} *ta-ḫa-zi* « militaires », qui souligne l'aspect guerrier d'Ištar. C'est une proposition semblable qui avait été faite par A. Archi[516] qui interprétait *maš'artu* comme *maṯġar-t-um* « stèle de victoire » formé sur le même verbe *ša'āru*. L'auteur précisait cependant, que ce sens ne pouvait pas être le sens premier dans la documentation d'Ebla[517].

---

511 Archi, A., 1998b, p. 16-17.

512 Pour se rendre compte de la proportion des textes, on se reportera aux tableaux I et II donnés en annexe. Voir aussi Archi, A., 1998b, p. 16.

513 D'Agostino, F. & Seminara, S., 1997, p. 4.

514 Biga, M. G., 2009, p. 99-121 notait, p. 119 : « Come è stato osservato da D'Agostino e Seminara, esso (*maš'artu*) richiama il termine emariota che indica una sacerdotessa. I due autori ipotizzano che in alcuni casi nei testi di Ebla con il termine *na-rú* si possa indicare proprio la sacerdotessa *maš'artum* e non il betilo a lei connesso. Alcuni passi di testi inediti sembrano confermare questa ipotesi ».

515 Fleming, D. E., 1996, p. 91.

516 Archi, A., 1998b, p. 16, note 10.

517 On peut encore mentionner les tentatives étymologiques de Arnaud, D., 1991, « Textes syriens de l'âge du Bronze Récent », *AuOrS*1, p. 11 qui proposait une racine *š'r* « cheveux » et une traduction par « (prêtresse) aux chebeux longs et flottants », ou Pentiuc,

Pour F. M. Fales[518], le terme *maš'artu* est à mettre en lien avec l'akkadien *mušarû* « inscription », (sum. mu-sar), ce qui rappellerait clairement le monument (commémoratif) inscrit na-rú, hypothèse rejetée par F. D'Agostino et S. Seminara[519].

Pour ces derniers[520], derrière le terme « na-rú » se cachent deux significations différentes pour le scribe d'Ebla, sans lien sémantique, mais associés par métonymie.

Comment alors concilier ces données lexicographiques ? Pour répondre à cette question, F. D'Agostino et S. Seminara avaient cherché les attestations directes du terme *maš'artu*, mais aussi les attestations de na-rú dans la documentation d'Ebla. La même démarche avait été entreprise par A. Archi au même moment (1998).

Stèle ou prêtresse : maš'artu dans la documentation d'Ebla
Les documents administratifs considérés dans cette étude sont les suivants :

1. TM.75.G.1796 (MEE X 4) rev. II 6-9 :
   ] 6 g[ín DILMUN] kù-gi nu$_{11}$-za 1 an-dùl *maš-ar-tum Ib-rí-um*
   6 shekels d'or (pour) couvrir 1 statue (de/pour) *maš'artu* d'Ibrium

2. TM.75.G.1795a VII 4-6 *Zú-ga-lum maš-ar-tum* en
   Zugalum *maš'artu* du roi

3. TM.75.G.10210 obv. XIV 20-23
   Ti-bù-da-mu maš-ar-tum en
   (des bijoux pour) Tibu-Damu[521] [à l'occasion de la fête de]
   maš'artu du roi[522].

4. TM.75.G.10210 obv. XIV 23-XV 8
   3 gín DILMUN an-na […] 1 GIŠ-ASAR[523] … 2 gín DILMUN kù-gi 'a$_5$(NI)-

E. J., 1999, « West Semitic terms in Akkadian Texts from Emar », *JNES* 58.2, p. 96 qui préfère rattacher le temre à la racine ugaritique *θ'r* « arranger, servir à manger », faisant du terme une formation *maqtalt* qui exprimerait « a second-class priestess, one coming after the entu-priestess as a sort of deaconess whose main function was serving at the cultic banquets ».

518 Fales, F. M., 1988 « Formations with *m*- Prefix in the Bilingual Vocabularies », Waetzoldt H., Hauptmann H. (éds.), *Wirtschaft und Gesellschaft von Ebla* (= *WGE*), *HSAO* 2, p. 208.

519 D'Agostino, F. & Seminara, S., 1997, p. 3, note 8. « Non convince l'ipotesi di F. M. Fales in *WGE* p. 208, che connette la traduzione con l'acc. *mušarû* ‹iscrizione›, che non può in nessun caso essere rapportato alla forma morfologica che si ha nella glossa, dove è chiaramente da ricostruire una radice cava (è di fatto una interpretazione del sumerico) ».

520 D'Agostino, F. & Seminara, S., 1997, p. 3.

521 Il s'agit de la reine (*maliktum*) dont le nom est transcrit Tabur-Damu.

522 Archi, A., 1998b, p. 17.

523 Biga, M. G., 2003, « A Ritual from Archive L. 2712 of Ebla », *Semitic and Assyriological Studies Presented to Pelio Fronzaroli*, p. 60 : « GIŠ-asar : this term seems used in the Ebla texts to indicate a container of open shape probably smaller than the offering table, generally written as GIŠ-banšur. Normally it is of wood, but could be also of gold. It is

na-gu 1 GIŠ-ASAR *maš-ar-tum* en
3 shekels d'étain (pour) [… de ?] un plat… 2 shekels d'or (pour) la bordure d'un plat (pour) *maš'artu* du roi.

5. ARET III 91 (+) III 1-3 ˹x˺-˹*na*$^{?}$˺-*ra-tum*^{KI} *Da-ḫ̮i-ir-ma-li-ik maš-ar-tum*[cadeaux de X de la ville de X]ratum (pour) Daḫ̮ir-Malik, *maš'artu*

6. MEE 7, 34 +1730vXX atteste une forme duelle de *maš-ar-tum :*
l. 32-35 :
2 banšur *maš-ar-da Ib-rí-um* [*I-*]*bí-zi-kir*
deux tables d'offrandes (pour) les *maš'artu* d'Ibrium et Ibbi-zikir.

Que désigne maš'artu dans ces extraits ?
Comme l'ont montré F. D'Agostino et S. Seminara à propos de l'exemple 5, Daḫ̮ir-Malik était l'une des filles d'Ibrium (ARET 1, 3, v. VI, 5-24 et MEE 12, 36, v. XXVIII 4-11)[524]. De plus, suivant ces derniers, l'exemple 1 ne peut pas être compris autrement que « 6 s[icles dilmunites] d'or pour la couverture d'une statue pour la prêtresse *maš'artu* d'Ibrium ». Dans le schéma structurel du document, *maš'artu* ne peut être interprété dans l'exemple 1 que comme le destinataire humain des dons suivant le schéma bien établi[525] :

Argent/or – objet – destinataire – (circonstance du don).

Nous devrions admettre que dans l'exemple 5 *maš'artu* est en apposition à Daḫ̮ir-Malik, et que suivant l'exemple 1, *maš'artu* est une figure humaine.

Dans ce cas, les exemples 1 et 6 qui mentionnent « *maš'artu* d'Ibrium » se réfèrent-t-ils également à Daḫ̮ir-Malik ?

On tire de ces exemples les informations suivantes :

– le terme *maš'artu* est lié à Ebla à une personnalité féminine, Daḫ̮ir-Malik (ex. 5, 1 et 6), Tibu-Damu (ex. 3) et Zugalum (ex. 2),
– deux ministres sont apparentés à ces femmes : Ibrium et Ibbi-zikir.

Il faut mettre ces exemples en lien avec les attestations de na-rú aux côtés de femmes dans notre documentation. Le terme na-rú apparaît avec une figure féminine dans un texte d'assignation de tissus, ARET XII 882 II (TM.75.G.5332 rev. II collation angle supérieur gauche, autre côté manquant) :

---

a typical container for offerings of food to the gods ; it is often used (…) as a container for ‹pure breads› for the deities. *Cf.* ARET XI, p. 43 (80), p. 148, p. 387 ; in ARET IX 17 containers GIŠ-asar with ‹pure breads› are offered to some deities, 1 GIŠ-asar to every god. *Cf.* also ARET IX, p. 387 s. v. ».

524 D'Agostino, F. & Seminara, S., 1997, p. 5. Pour tous les exemples cités ici l'on se reportera aux tableaux I et II dans les annexes, comportant les entrées 1 à 45.

525 D'Agostino, F. & Seminara, S., 1997, p. 4-5. « il parallelismo della struttura delle sezioni precedenti e seguenti all'interno del documento non lascia dubio alcuno sul fatto che il termine eblaita non possa essere altrimenti inteso che come il destinatario umano della transazione ».

Ex. 43 (voir liste annexes)

rev. I 1 4 *'à-da-um*-TÚG-II 4 aktum-˹TÚG˺ 2+[
rev. II 1 dumu-*mí* / Ù-*ti* / *na-rú* / en / 1 *'à-d*[*a*]-*um*-T[ÚG
(tissus divers) pour la fille de Uti, (pour le) na-rú du roi

Et peut-être dans TM.75.2428 rev. XIII 18-24 (MEE 12, 35, v. XIII, 16-24)

Ex. 7 (voir liste annexes)

1 ½ kù-gi maš-maš 1 GIŠ-banšur *Nu-ba-du* dumu-mí Ù-ti na-rú en
1,5 shekel d'or (pour)… une table (à) Nubatu[526], la fille de Uti[527], (pour) na-rú du roi.

Ces exemples sont problématiques. Peut-on comprendre qu'il s'agit d'offrandes faites à la fille du ministre « [à l'occasion de la fête] de la stèle du roi » ? ou s'agit-il d'offrandes faites à la fille du ministre, prêtresse *maš'artu* du roi?

Il n'est pas possible de savoir si l'une des filles de Uti fut prêtresse ou non. Il s'agit peut-être ici de cas où na-rú est employé comme logogramme pour *maš'artu*, et derrière na-rú, c'est le mot prêtresse qu'il faut lire. On pourrait alors admettre, comme F. D'Agostino et S. Seminara que, suivant la liste lexicale, na-rú peut parfois signifier *maš'artu* au sens de « prêtresse ». Les exemples 7 et 43 mentionneraient alors des cadeaux offerts à la fille de Uti, dans sa fonction de prêtresse.

Un document paléo-assyrien

Le nom même de *maš'artu* n'est attesté sans équivoque en babylonien qu'à Emar, à moins qu'il n'apparaisse dans un document paléo-assyrien (*CTMMA* 1 78a+b, *LAPO* 19, p. 496, N°380, l. 31) sous la forme *maš'ertu*.

78a :

27. *ku-nu-ki* / *ša* É *bi*$_4$*-tim*
28. *ša-ṣí-ri* / *a-ki-dim*
29. *lá ta-ta-na-ṣí-i*
30. *bi*$_4$*-tám* [*u*]*ṣ-ri* / *Ša-at-a-šur*
31. *là tù-mì-ṣí* / *e-me-ra-am*

78b :

1. *ša-a-mì-ma*
2. *ma-áš-e-er-tum*
3. *a-ṣú-ḫa-ar-tim*
4. *li-bi*$_4$*-ši* / *a-dí*
5. *e-ni-a* / *ta-me-ri-ni*
6. *li-ba-am* / *a-li-bi*$_4$*-ki*
7. *dí-ni-i*

---

526 *nu-ba-tù* n'est peut-être pas un nom personnel. Il peut être traduit par « vigile », suivant l'akkadien *nubattu* (*CAD* N/2, p. 307). Ce lexème apparaît aussi dans le *Rituel pour la sucession royale* à Ebla. Voir D'Agostino, F. & Seminara, S., 1997, p. 7. On aurait alors « 1 table pour la vigile de la fille de Uti, (pour) le na-rú du roi ».

527 Uti est fils d'Ibrium.

> « Surveille attentivement les sceaux de la maison ! Ne sors pas sans arrêt ! Surveille la maison ! Ne laisse pas Šat-Aššur être en manque de nourriture! Achète un mouton et qu'il y ait une *maš'ertu* pour la jeune fille. Jusqu'à ce que tu me voies en personne, garde courage ! »

Il s'agit d'une lettre écrite par un marchand assyrien (Aššur-muttabbil) à son épouse (Kunnanīya) restée à Kaniš, alors que ce dernier voyage beaucoup. Aššur-muttabbil fait parvenir à son épouse étain et étoffes d'Aššur tandis que cette dernière lui fait parvenir des denrées locales comme de l'huile. Quand son époux est absent, c'est elle qui gère la maisonnée[528]. Parmi diverses recommandations, Aššur-muttabbil demande souvent à son épouse de prendre soin de Šat-Aššur, jeune femme au statut peu clair. L'insécurité devait être grande si l'on en croit les multiples injonctions faites par le mari absent. Parmi les divers conseils donnés, Kunnanīya doit acheter un mouton qui permettra la *maš'ertu*[529].

C. Michel (*LAPO* 19) traduisait le terme par « réserve de viande », suivant l'interprétation donnée par K. Hecker[530] « Fleischvorrat », qui fait remonter le terme à *šīrum* (*ši'ru*) « viande ». Il semble que K. Hecker ait succombé à l'association entre « mouton » et « viande », donnant une étymologie formellement correcte mais ignorant qu'il n'existe pas de *maPRaS* non déverbaux[531].

Une autre piste étymologique peut être considérée. On peut rattacher *maš'ertu* à l'hébreu *š'r* « rester/subsister ». La racine *š'r* est manquante en akkadien, mais on la retrouve à Ugarit (KTU 1.18, IV, 15 ; 4.290,3 par exemple) signifiant « rester » au sens de « übrig bleiben » qu'on peut rendre par « subsister ». La racine est aussi attestée en nabatéen (*š'rjt*), en palmyrénien (*š'r*), en judéo-araméen et en syriaque (*š^{e}jārā*) au sens de « reste ». C'est ce qui donne aussi le sens de *mish'eret*[532] « récipient/jarre à provision » que les Hébreux emportent dans l'Exode (7 :28, 12 :34).

וַיִּשָּׂ֥א הָעָ֛ם אֶת־בְּצֵק֖וֹ טֶ֣רֶם יֶחְמָ֑ץ מִשְׁאֲרֹתָ֛ם צְרֻרֹ֥ת בְּשִׂמְלֹתָ֖ם עַל־שִׁכְמָֽם׃

> « Et le peuple emporta sa pâte non encore levée, leurs sébiles/bols sur l'épaule, enveloppés dans leurs manteaux. »

---

[528] MICHEL, C., 1997, « Les malheurs de Kunnanīya, femme de marchand », *Emin Bilgiç anı Kitabı* (mélanges Bilgiç), *ArAn* 3, p. 246-247.

[529] La présence de la copule enclitique *-ma* autorise à lier les deux éléments dans la lettre. Il n'est cependant pas clair si le mouton fait lui-même office de *maš'ertu* ou s'il permet qu'il y en ait une.

[530] HECKER, K., 1990, « Der aA Brief CTMMA 78 », *N.A.B.U* N°4 (Décembre), note 139, p. 113.

[531] VON SODEN, W., 1969, *Grundriß der akkadischen Grammatik (GAG), Analecta Orientalia* 33, §56 et STRECK, M., 2002, « Die Nominalformen maPRaS(t), maPRaS und maPRiS(t) im Akkadischen », *JBVO* 5, p. 223-257.

[532] Contrairement à de nombreuses traductions qui considèrent le bol comme « pétrin », voir Benner, J. A., 2009, *A Mechanical Translation of the Book of Exodus*, Virtualbookworm.com, p. 354 qui traduit *mish'eret* par « kneading-bowl » notant que ce récipient sert à pétrir la pâte à pain.

À noter que, dans la Bible, le verbe est attesté une fois au qal dans 1 Sam. 16, 11 mais très souvent au niphal (94) et un peu moins au hiphil (38). Dans la LXX, les différentes formes de la racine seront traduites par les verbes *λείπειν* et *καταλείπειν*, d'où les substantifs correspondant *λοιπός* et *κατάλοιπος*.

Le substantif prend aussi le sens de « survivant » (*überlebende*) mais encore, plus intéressant dans cette problématique, d'« héritier ». On note que dans l'Ancien Testament les femmes occupent plusieurs fois ce rôle : Noomi, Tekoa dans 2 Sam. 14, 7 et une autre femme dans Jes. 49, 21.

Le terme *maš'ertu* (paléo-assyrien) serait dans ce cas « ce qui reste/ demeure/subsiste ». Cependant une traduction par « reste de nourriture » est trop faible et aurait été exprimée par des mots tels que *rīḫtum* ou *šittum*. On traduirait alors : « Achète un mouton et qu'il reste/ soit subsistance pour la jeune fille ». Il est intéressant de souligner la bipolarité du concept de reste. Le terme peut être perçu négativement si l'on considère le reste après la disparition d'un tout, comme les vestiges d'un monument ou le reliquat d'une somme, mais également positivement s'il s'agit d'une réserve, la meilleure partie d'un tout que l'on garde pour sa qualité. On conserve cette réserve comme fonds indestructible. Il peut également s'agir de la partie des aliments qui n'ont pas été consommés et qui sont conservés. Le reste est finalement ce qui subsiste, au sens de subsistance.

Est-il possible que *maš'artu* à Ebla et à Emar soit étymologiquement construit sur la même racine que *maš'ertu* paléo-assyrien[533] ? Cette dernière attestation est une nouvelle pièce à verser au dossier et permet d'ouvrir l'horizon de l'emploi du terme dans cette zone culturelle nord-syrienne. Si tel était le cas, *maš'artu* pourrait désigner un objet ou une personne qui restait, demeurait après une personnalité importante. Demeurer après une personne reviendrait à être une hypostase de cette dernière au sens étymologique du terme (du lat. hypo- et stase « subsistance ») en tant que réalité ontologique. Dans le latin scholastique, le terme désigne la personne au sens moral (*substantia prima*). Peut-être certains na-rú d'Ebla étaient-ils des *maš'artu* ? Cette hypothèse soulève plusieurs questions : Quel serait le rôle de ces femmes dans le contexte socio-politique de l'époque ? Pourquoi cette charge n'incombait-elle qu'à des femmes ? Comment concilier l'équivalence lexicale *maš'artu* / *narû* dans ce cas ? Le *narû* serait le *numen* du roi et on ne saurait expliquer ni pourquoi ni comment les offrandes étaient tantôt faites à la femme (*maš'artu*) tantôt à la pierre *narû*. Le nom de la prêtresse d'Emar s'expliquerait plus simplement si l'on considère que la prêtresse reste dans le temple comme représentante de la déesse (hypostase).

---

533 Le passage a – e ne cause pas de problème particulier, voir HECKER, K., 1968, *Grammatik der Kultepe-Texte, Analecta Orientalia* 44, §14-15, particulièrement §14a « Ausser dem Vokalzeichen E ist im aA Syllabar kein Zeichen bekannt, das auf die Wiedergabe von *e* spezialisiert ist. Da auch selbst die Vokalzeichen E und I oft genug nicht auseinandergehalten werden, ist *e* vermutlich – wohl unter dem Einfluss der anatolischen Sprachen – mehr oder weniger geschlossen artikuliert worden ».

Le document paléo-assyrien pose plus de questions qu'il n'en résout mais permet une reconsidération du phénomène de la *maš'artu* dans un contexte plus large.

Comment se traduirait cette hypothèse dans les diverses attestations d'Ebla ?

1. TM.75.G.1796 (MEE X 4) rev. II 6-9 :
   6 shekels d'or (pour) couvrir 1 statue pour celui (qui est) le reste d'Ibrium
2. TM.75.G.1795a VII 4-6
   Zugalum reste du roi
3. TM.75.G.10210 obv. XIV 20-23
   (des bijoux pour) Tibu-Damu (qui est) le reste du roi
4. TM.75.G.10210 obv. XIV 23-XV 8
   3 shekels d'étain (pour) [… de ?] un plat… 2 shekels d'or (pour) la bordure d'un plat (pour) celle (qui est le) reste du roi.
5. ARET III 91 (+) III 1-3
   [cadeaux de X de la ville de X]ratum (pour) Daḫir-Malik, reste
6. MEE 7, 34 +1730vXX 32-35 :
   deux tables d'offrandes (pour) celles qui (sont les) restes d'Ibrium et Ibbi-zikir

Les documents inédits dans la documentation d'Ebla sont encore nombreux et il faudra attendre la publication d'autres textes comportant la mention de *maš'artu* pour vérifier si l'hypothèse proposée est viable ou non. La majorité des documents administratifs concernant le na-rú à Ebla mentionne une fête et/ou des offrandes au na-rú[534].

Fête (húl [535]) et offrandes (nídba) au na-rú

Tous les textes mentionnent « in ud húl na-rú-sù » qu'on traduit par : « à l'occasion de la fête (húl) de sa pierre (na-rú-sù)[536] ». On rencontre parfois une version courte : « à l'occasion de sa pierre (na-rú-sù) » ou encore « à l'occasion de sa fête ». On suppose que les deux dernières expressions ne sont que des abréviations de la première qui donnent l'expression complète[537]. Ces mentions sont précédées du nom d'un protagoniste et on précise parfois la consigne de

[534] Fête : TM.75.G.1705, rev. IV 7-10, TM.75.G.4125+4131+4132, I, 1-6, TM.75.G.2464, rev. VII 9-15, TM.76.G.882, obv. I 1-II 1, ARET 3, 274+ obv. II 2-8, ARET 3, 468, rev. IX, 0-4; ARET 3, 872, III, 1-5, MEE 2, 20, rev. V, l.4-13, MEE 2, 25, rev. V, 5-12, MEE 6 37, obv. V, 7-VI, 10, MEE 7, 29, obv. IV 4-10. Offrandes : TM.75.G.5412, rev. III 1-4, TM.75.G.12497, rev. II 2-III 1, MEE 6, 17, rev. IX, 4-X, 2, MEE 6, 17, obv. IV, 4-8, ARET 3, 31, rev. VI, 0-4', ARET 4, 16 rev. IX, 8-14, ARET 13 2 obv. II 4, MEE 2, 12, obv. V, 6-12, MEE 2, 14, rev. IX 4-6, MEE 2, 48, rev. IX 2-VIII 2, MEE 2, 50, obv. IX, 11-X, 7.

[535] Le problème de l'interprétation réside également dans le fait que nous ne savons pas comment traduire avec précision le terme HÚL. Ce terme est difficile à rendre dans le contexte par « joie », pour simplifier nous acceptons la traduction commune par « fête ». Récemment encore, le terme a été traduit par « fête », voir Catagnoti, A., 2006, *Testi amministrativi di vario contenuto (Archivio L. 2769 : TM.75.G.4102-6050)*, p. 548.

[536] Pour les numéros des textes donnés, voir annexes tableaux I et II. Pour la traduction de ce terme on se reportera au chapitre *Définitions et Vocabulaire*, p. 24-25.

[537] Biga, M. G., 2009, p. 118 « si potrebbe supporre che queste due ultime espressioni siano un'abbreviazione della prima, più completa, ma non vi sono prove sicure ».

tissus ou d'objets en métal, offrande (nídba), à l'occasion de la fête au na-rú. On obtient la forme :

> « dons[538] pour X au jour de la fête de son na-rú ».

Les tissus et les objets en métaux sont offerts :

– par le roi (ex. 31, 36), les ministres (ex. 11, 39), des officiers (ex. 13, 14, 41) au na-rú (textes mu-DU)

ou

– à des personnes de leur vivant pour la fête de leur na-rú : le roi (ex. 7, 11), les ministres (ex. 8, 9, 36), et divers officiers LUGAL (ex. 10, 12, 13, 14, 23, 31, 36, 38, 39, 40, 41).

Bien que l'ensemble des textes éblaïtes de notre corpus ne soit pas exhaustif, il ressort clairement que les officiers LUGAL sont les principaux bénéficiaires des offrandes au na-rú. A ce sujet, A. Archi notait[539] : « when a stele was celebrated (húl) at Ebla, the person to whom it belonged was without doubt alive. Perhaps the celebration of the stele marked the assumption of a role, of an office. This calls to mind the stelae at Assur of the kings and the officials of the middle Assyrian period, which stood on the south side of the city facing the inner city wall. However, these officials of Ebla, the ‹lords›, lugal, were clearly not eponyms ; they formed a group of 14-20 individuals who had administrative responsabilities ».

D'autres textes mu-DU, introduits par la formule « dub-(sar) » enregistrent les séries de dons (tissus et objets en métal précieux) de la part des rois d'Ebla et des gouverneurs voisins : ex. 22, 31. A ce sujet, F. D'Agostino et S. Seminara notaient[540] :

> « non solamente i governatori del regno di Ela o di regni vicini apportano beni per il ‹na-rú› ma anche di ‹en›, cioè dei ‹sovrani›, di stati stranieri sono registrati apporti al ‹betilo› (eventualmente in occasione di una festa ‹húl') ».

Il est pour l'instant difficile de comprendre la nature du na-rú à Ebla. Le nombre important de textes permet de déduire que les gouverneurs du royaume d'Ebla, ou des royaumes voisins, apportaient d'une part des offrandes à la pierre na-rú, et recevaient d'autre part des cadeaux à l'occasion de la fête de leur na-rú. Une fête est associée à une pierre à Ebla, et cette pierre est systématiquement associée à une personnalité de haut rang (comme la prêtresse *maš'artu* à Emar). Nous ne connaissons rien cependant des rites qui accompagnaient ces dons ou des soins apportés à la pierre na-rú.

Selon M. G. Biga[541], seules quelques attestations de na-rú se réfèrent véritablement à une pierre, qu'elle interprète comme « stèle » ou comme « monu-

---

538 Ces offrandes étaient souvent des étoffes ou des objets en métal précieux (or, argent).
539 Archi, A., 1998b, p. 20.
540 D'Agostino, F., & Seminara, S., 1997, p. 8.
541 Communication personnelle. Voir aussi Biga, M. G., 2009, p. 99-121.

ment funéraire commémoratif » ; on le voit notamment dans TM.G.12497 rev. II 2-III 1 où il est fait mention de DIŠ mu nídba na-⸢rú⸣ *Ig-rí-is Ḫa-lab$_x$* [x(?) *Ib*-]*la*KI, « l'année de l'offrande à la pierre de Igriš-Khalab, roi d'Ebla », expression qu'on retrouve aussi dans un inédit (TM.75.G.1237). Dans tous les autres cas cités dans notre recherche, il n'est pas possible de connaître la motivation de l'érection de ces « stèles », s'il s'agit bien de stèles[542].

Pour F. D'Agostino et S. Seminara la pierre dressée (*sikkānu*) mentionnée dans le rituel d'Emar (intronisation de la prêtresse *maš'artu*) est « l'hypostase matérielle[543] » de la divinité. Cette hypothèse permettrait en tous les cas de lier les deux occurrences connues dans la liste lexicale éblaïte. Le rite opéré « par la prêtresse pour le bétyle – hypostase de la divinité qu'elle sert – aurait pu influencer le scribe d'Ebla, par un processus de métonymie, à transcrire le terme désignant la personne avec un lexème sumérien désignant l'objet auquel elle était si étroitement associée[544] ». Cette hypothèse intéressante ne permet toutefois pas de comprendre la nature du na-rú qui apparaît si souvent aux côtés des fonctionnaires dans la documentation administrative. S'il s'agit bien d'une stèle, la question se pose de savoir si na-rú à Ebla apparaît aussi dans un contexte religieux et s'il correspond à la définition de pierre dressée sacrée.

Le na-rú et les dieux à Ebla : des pierres dressées à Ebla ?

Un seul cas atteste clairement une pierre associée à une divinité[545]. Le na-rú est dédié à la divinité Adad et fait l'objet d'honneurs cultuels[546].

ARET III 440 rev. IX 1-4 :

1 ½ gín DILMUN bar$_6$:kù GIŠ-ASAR *na-rú* D*À-da*

« 1,5 shekels d'argent (pour) un plat (pour) la pierre dressée d'Adad. »

L'hypostase de la divinité reçoit un plat en argent. Il s'agit d'une offrande, comme on en connaît pour les dieux, sous forme de statue, dans les divers temples de la ville. On pouvait gratifier la pierre dressée ou la statue du dieu, au final c'est la divinité qui est la bénéficiaire des offrandes. Cette pratique est confirmée par le document suivant :

(T.M. 1376) MEE II 48 rev. IX 2-VIII 2[547]

[ ] ma-na 58 gín-DILMUN kù:babbar / dub-gar / lú níg-ba / dingir-dingir-dingir-dingir[548] / áš-du / nídba // na-rú / 7 mu 6 mu 5 mu 4 mu 3 mu 2 mu

542 Biga, M. G., 2009, p. 118-119.
543 D'Agostino, F., & Seminara, S., 1997, p.17.
544 D'Agostino, F., & Seminara, S., 1997, p.18.
545 Si l'on admet dans ce cas que le lexème sumérien ne se substitue pas au sémitique *maš'artu* au sens de « prêtresse ».
546 Archi, A., 1998b, p. 19.
547 Voir Archi, A., 1998b, p. 19.
548 Viganò, L., 1995, « The use of the sumerian word NÍG.BA ‹gift› in the Ebla administrative Report », *Liber Annuus* 45, p. 203-215, voir spécialement p. 203-204 : « NÍG.BA frequently

«[Total : 94] mines (et) 58 shekels d'argent ; document des cadeaux (pour) les dieux prélevé sur l'offrande (pour) la pierre dressée (pour) l'année 7, l'année 6, l'année 5, l'année 4, l'année 3, l'année 2».

Cet extrait donne le montant total des cadeaux offerts aux dieux et mentionne les offrandes à la pierre dressée. La relation entre les deux n'est pas simple et dépend du sens de la préposition áš-du. Une première remarque s'impose : le décompte qui est fait dans ce document concerne les six dernières années sans comptabiliser l'année en cours.

Note sur la préposition áš-du

Cette préposition est formé sur la racine **wšṭ* attestée dans d'autres langues sémitiques[549] :

arabe : *wasṭ-*, *wasaṭ-* «milieu, au milieu»,
sabéen : *wšṭ*, *mwšṭ*, *yšṭ* «milieu, intérieur».

Si áš-da et áš-di ont surtout un sens commitatif «avec, près de», áš-du a plutôt une valeur ablative avec emploi locatif ou temporel «(venant) de, à partir de»[550]. L'étude de la documentation a montré que l'emploi de l'ablatif de áš-da et áš-ti est très rare[551].

L'emploi de áš-du, áš-da et áš-di est comparable à celui de *ištu/išti* en akkadien. Pour I. J. Gelb[552] : «áš-tu : ‹from›, ‹with'(…) the preposition áš-du /'aśtu/ is known at Pre-Sargonic Ebla and in the form *iš-tu* in Old Akkadian».

áš-du prend les sens suivants selon les contextes : «depuis», indiquant un point de départ dans l'espace, «depuis», indiquant l'origine, parfois aussi un sens temporel «de…à» ou encore «en remplacement de». áš-du aurait aussi le sens de «près de, en ce qui concerne». Ce dernier sens avait été proposé par J. Krecher[553] et c'est l'un des sens proposés pour traduire le passage de MEE II 48[554]. Pour L. Vigano, l'expression áš-du nídba se traduit «from the offerings[555]».

Dans les textes administratifs d'Ebla, M. V. Tonietti remarque que áš-da et áš-du sont aussi employés dans le sens de «en substitution de», particu-

occurs in association with AN.AN.AN(.AN), ‹gods› to indicate the gifts presented to deities in general or it is followed by the name of individual gods». Une formule similaire aparaît dans TM 75. G. 2452 rev. 1, l. 6'sq. : 10 […] ma-na ša-pi 5 gín-DILMUN kù :babbar níg-sám šu bal-ak kù-sig$_7$ níg-ba AN.AN.AN «10 +[…] mines (et) 45 shekels d'argent, valeur à changer en or, cadeau pour les dieux» ou encore TM 75. G. 1377 rev. 6 :1 - 5 :3 an-šè-gú 56 ma-na 50 gín-DILMUN kù :babbar / dub-gar / níg-sám / šu bal-ak / níg-ba / AN.AN.AN / mu-DU / lugal lugal/ 2 mu «Total : 56 mines (et) 50 shekels d'argent, rapport de la valeur à changer pour les cadeaux aux dieux. Contributions des LUGAL, 2e année».

549 Pour une liste complète voir Tonietti, M. V., 2005, p. 327.
550 Tonietti, M. V., 2005, p. 327.
551 Tonietti, M. V., 2005, p. 327.
552 Gelb, I. J., 1992, «Mari and the Kish Civilization», *Mari in Retrospect*, p. 193.
553 Krecher, J., 1987, «Über Inkonsistenz im Texten aus Ebla», *Ebla 1975-1985*, p. 193-195.
554 Archi, A., 1998b, p. 19.
555 Viganò, L., 1995, p. 204.

lièrement quand il s'agit de substituer un objet offert à une divinité avec un objet identique[556]. A. Archi proposait aussi[557] : « áš-du (áš-tum : ARET III 635 rev. I 3) ‹from, as a replacement for'» précisant que l'emploi de áš-du était alors identique à celui de áš-dè et LUL-gu-ak[558].

Il est probable que le texte MEE II 48 mentionne les cadeaux faits aux dieux « en substitution des » offrandes à la pierre dressée. Autrement dit, on comptabilise les offrandes faites aux dieux en remplacement des offrandes faites à la pierre dressée durant les six dernières années :

níg-ba aux dieux áš-du nídba à la pierre dressée

Ce texte met ainsi en parallèle la divinité et la pierre, indiquant que la pierre dressée à Ebla pouvait aussi matérialiser l'essence de la divinité et que na-rú pouvait avoir le sens de pierre sacrée (*sikkānu*) comme défini dans cette recherche.

Bien que le terme soit un *hapax* de la documentation éblaïte, le document cité ci-dessous atteste *sikkānātu*. Nul ne devrait s'en étonner puisque le terme est attesté dans la liste bilingue dont il a été question plus haut.

ARET III, 858, v. II, 2-8[559]

1 'à-da-um-túg-2 1 íbx3-túg-ša$_6$-dar / en-na-il / lú-dingir-dingir-dingir / sí-kà-na-su / in ud / nídba / ^{D}áš-tá-pi$_5$.

Ce passage est particulièrement difficile à comprendre. Que savons-nous de Enna-il ? Un Enna-il[560] succéda à son père A-ma-za-ù dans la charge de lú dingir.dingir[561]. On le retrouve aussi dans le fragment le ARET III 613. Dans ARET III 858, le personnage est en lien avec le mausolée de Nenaš (ARET III 856 v. X l. 1-2 : é ma-ti / NE-na-áš^{KI})[562]. Enna-il, fils d'Amaza succéda à son père à l'époque du ministre Ibrium et resta en poste jusqu'à Ibbi-zikir. On connaît aussi un Enna-il (homonyme) fils de A-du-lu qui devint pa$_4$-šeš du dieu Kura après son père[563].

Comment comprendre désormais la mention de en-na-il lú-dingir-dingir-dingir dans ARET III, 858 ? Il pourrait s'agir d'un prêtre : En-na-il lú dingir.

---

556 Tonietti, M. V., 2005, p. 327.

557 Archi, A., 2002c, p. 17. Pour A. Archi le passage se traduirait : « [x] d'argent : document des dons (pour) les dieux, de l'offrande pour la stèle de la 7e (à la) 6e année, 5e année, 4e année, 3e année, 2e année » (communication personnelle).

558 Archi, A., 2002c, p. 18.

559 Suivant D'Agostino, F., & Seminara, S., 1997, p. 3.

560 On le retrouve aussi avec la graphie En-na-NI, voir Fronzaroli, P., 1992, « The Ritual Texts of Ebla », *QdS* 18, p. 168, note 10.

561 ARET III 215 rev. IV, l. 6.

562 ARET XI, p. 76.

563 Fronzaroli, P., 1992, « The Ritual Texts of Ebla », *QdS* 18, p. 169-170.

dingir.dingir(.dingir) fils d'Amazu, bien attesté dans la documentation éblaïte comme prêtre du temple des dieux[564].

La forme *sí-kà-na-su* résiste à l'analyse et le problème est double :

– le cas (accusatif ou duel)
– le pronom suffixé de la 3e personne masculin singulier, écrit – *su* et non – *sù*.

S. Seminara et F. D'Agostino proposaient de comprendre : *sikkānāt* + *śu*, le pronom suffixé ayant valeur déictique[565] mais la traduction proposée ne respecte pas le cas de la forme *sikkāna* : « di quei betili ». Le – *šu* devrait se rapporter à Enna-il, comme dans les nombreuses attestations de ce type : cadeaux à NP à l'occasion de la fête de sa pierre dressée « X (à) NP in ud ḫúl na-rú-sù », si l'on accepte le fait que le pronom personnel renvoie au protagoniste qui reçoit les cadeaux et non le fait qu'il ait valeur de démonstratif (*su-wa-ti*).

La forme accusative *sikkāna* ne s'explique pas en l'absence de verbe, ce qui rend toute tentative de traduction difficile[566] :

> « étoffes (pour) Enna-il, le prêtre (qui a….?) sa pierre dressée, à l'occasion des offrandes à Aštapi ».

Il a été proposé que des formules courtes pouvaient être employées à Ebla pour les expressions du type « in ud húl na-rú-sù » qui étaient abbrégées « in ud (ḫúl)-sù » ou « in ud na-rú-sù »[567]. Est-il possible que la forme *sí-kà-na-su* de ARET III 858 soit une formule courte pour exprimer les étoffes offertes à Enna-il, [à l'occasion de la fête de] sa pierre dressée, à l'occasion des offrandes à Aštapi ? Des offrandes à Aštapi sont aussi attestées dans ARET XII 302 v. V. 2 : in ud / nídba / Dáš-tá-pi5. Ou alors s'agit-il des étoffes offertes à Enna-il à l'occasion de la fête des offrandes à la pierre dressée d'Aštapi ? Ces propositions n'expliquent cependant pas la forme *sikkāna*. On constate cependant que Enna-il, prêtre important d'Ebla, était responsable d'un culte lithique pour la divinité hourrite Aštapi.

---

564 « l'adetto alle divinità », D'Agostino, F., & Seminara, S., 1997, p. 3. Voir aussi D'Agostino, F., 1996, *Testi amministrativi di Ebla archivio L. 2769* (*MEE* 7) p. 35 : « nomi di funzione ex.g. lú-mul, ‹l'uomo dell'offerta agli dèi'» et « Enna-NI, il sacerdote lú-mul rappresenta una delle più alte autorità religiosa di Ebla ». Voir encore Biga, M. G., 2006, « Operatori cultuali a Ebla », Rocchi, M., Xela, P., & Zamora J. Á. (éds.), *Gli operatori cultuali* (*SEL* 23), Verona, p. 20-21, 24-25 : « Tra gli operatori cultuali riconosciamo : il lú é dingir-dingir-dingir (con la variante lú dingir-dingir-dingir-dingir), nome di funzione che si può tradurre letteralmente ‹l'addetto al tempio degli dèi› ».

565 D'Agostino, F., & Seminara, S., 1997, p. 3, note 7. D'Agostino, F., 1996, *Testi amministrativi di Ebla archivio L. 2769* (*MEE* 7) p. 35. Dans le rituel (*MEE* 7, texte 3 § 60) apparaît « in ud/ su-wa-ti » que l'auteur considère structurellement parallèle à la formule « in ud/ (húl)-sù ».

566 « sous la forme de sa pierre dressée » est une interprétation possible de l'accusatif mais ne donne pas de sens au passage. Le duel se traduirait : « étoffes (pour) Enna-il, le prêtre (et) ses pierres dressées, à l'occasion des offrandes à Aštapi ».

567 D'Agostino, F., 1996, *Testi amministrativi di Ebla archivio L. 2769* (MEE 7) p. 35.

Après cet exposé des sources à disposition, il est évident que des cultes aniconiques avec des offrandes, au sens défini dans cette recherche, sont attestés à Ebla et représentent la plus vieille attestation textuelle du phénomène.

2.7 Les pierres dressées en dehors du contexte cultuel : les malédictions d'Emar et d'Ekalte (Tell Munbaqa[568])

Des pierres dressées apparaissent aussi en dehors du contexte cultuel, dans des textes juridiques où elles sont intégrées à des formules de malédiction contre celui qui ne respecterait pas les termes du contrat[569]. Ces malédictions sont attestées aussi bien à Emar qu'à Ekalte[570].

EMAR	TELL MUNBAQA
Emar 125, l. 35-41 : 35 ša a-wa-ti 36 an-na-ti ú-na-kà-ar 37 ^{D}Da-gan ù ^{D}Nin-urta 38 ù ^{D}Iš-ha-ra 39 NUMUN-MEŠ u MU-šu li-ḫal-li-qú 40 ^{NA4}sí-kà-na a-na É-šu 41 li-iz-qú-up	Mbq 2, l. 28 : 26 ša a-wa-ti an-na-ti, 27 i-bá-qa-ar ^{D}IM ù ^{D}Da-gan, 28 ^{NA4}sí-kà-na a-na É-šu 29 li-iz-qú-up
Emar 17, l. 32-39 : 32 ša a-w[a-ti] [an-na]-ti ú-na-kà-ar* 33 ^{D}Da-gan ù ^{D}Nin-urta 34 ⸢^{D}I] M ù ^{D}⸢NIN⸣-[ḪUR]-⸢SAG⸣-GÁ* 35 [ù$^{?}$] ^{D}NIN-KAL[AM*-tim] 36 [M]U-šu ù [NUMUN-šu] 37 [l]i-ḫal-l[i-qú] 38 ù ^{NA4}na*-Z[I…[571]] 39 a-na É-š[u li-iz-qú-up]	Mbq 9, l. 29 : 26 ša a-wa-ti an-ni-ti 27 ša Ia-ah-ṣi-DINGIR-EN LUGAL ú-na-kà-ru* 28 ^{D}Da-gan ù ^{D}Ba-ah-la-ka 29 ^{NA4}sí-kà-na i-na É-šu 30 li-iz-qú-up
ME 50, l. 44-48 : 44 ša a-wa-ti-ia[572] i-na-ka-ru 45 ^{D}Da-gan ù ^{D}Nin-urta 46 NUMUN i-ḫal-liq[573] 47 ù ^{NA4}ha[574] a-na É-tu$_{4}$ 48 li$^{!}$-iš-ku-un	Mbq 61, l. 27 : 25 ša a-wa-ti an-ni-ti ú-na° 26 ^{D}Ba-ah-la-ka°, 27 ^{NA4}sí-kan NU.GIG* 28 i-na É-šu li-iz*-qú*-up*
	Mbq 70, l. 17 : 14 [ša a-wa-ti an-ni-ti] 15 [ú-na-kà-ru] 16 [^{D}IM ù ^{D}Da-gan] 17 ^{NA4}sí-kà-na 18 a-na É-ti-šu 19 li-iz-qú-up

568 Sur les rives est de l'Euphrate, aujourd'hui au bord du Lac Assad. Le niveau archéologique Munbaqa II (1600-1200 av. J.-C.) a livré 89 tablettes datant du Bronze Récent, voir MAYER, M., 2001, *Tall Munbaqa - Ekalte II. Die Texte,* (*WVDOG* 102).

569 DURAND, J.-M., 2005, p. 31-32.

570 Voir DIETRICH, M., LORETZ, O., & MAYER, W., 1989, p. 138.

571 Le passage est difficile et DURAND, J.-M., 2005, p. 31 propose de restituer *naṣiba (pierre levée). Comme l'atteste ME 50, le nom de la pierre peut varier dans les formules de malé-diction, mais peut-être le na reconnu par J.-M. Durand est-il fautif ?.

572 Le suffixe de la première personne est surprenant.

573 On attendrait un précatif thème D et une forme plurielle

574 Pour *ḫarṣu,* voir p. 78 sq

Les formules d'Emar et de Tell Munbaqa montrent la même unité structurelle : une protase simple suivie d'une double apodose, comme on le voit dans Emar 125 :

> « Quiconque ces mots altérera, que Dagan, NIN.URTA et Išḫara sa descendance et son nom détruisent, et qu'il (sujet ?) dresse une pierre sur sa maison ».

J.-M. Durand avait remarqué que le précatif *lizqup* était toujours au singulier et que les formules de malédiction de Tell Munbaqa n'étaient que des formules abbrégées de celles d'Emar[575]. Comme l'atteste Mbq 61 :

> « Quiconque ces mots al[térera], que Bahlaka[576]… »,

Mbq 62, l. 19-20 où la liste de témoins succède au verbe *nkr* sans qu'il soit même fait mention de la pierre dressée :

> … *ša a-wa-ti an-ni-ti, ú-na-ak-ka-rù,* IGI...

> « Quiconque ces mots altérera, [que Bahlaka et les autres dieux sa descendance et son nom détruisent et qu'une pierre on dresse sur sa maison] devant… » ou Mbq 9 : « Quiconque ces mots de Yahṣi-Ba'la, le roi, altérerait, que Dagan et Bahlaka [sa descendance et son nom détruisent], et qu'une pierre sur sa maison il? dresse ! »

Le verbe *lizqup* ne se rapportant pas aux dieux, mais à un protagoniste unique, la mention seule des dieux indiquait la malédiction de la postérité du contrevenant à Tell Munbaqa[577]. Dans ce cas qui dresse la pierre sur le toit ? Une collation récente de L. Marti montre qu'il faut lire Mbq 61 comme suit :

> 25 *ša a-wa-ti an-ni-ti ú-na*° 26 ᴰ*Ba-ah-la-ka*°, 27 ^{NA4}*sí-kan* NU.GIG* 28 *i-na* É-*šu li-iz*-qú*-up**

> « Quiconque ces mots al[térera], que Bahlaka [et les autres dieux détruisent sa descendance et son nom] et qu'une pierre de *qadištu*[578] il? dresse sur sa maison ! »

Le code d'Hammurapi (§181) mentionne la *qadištu* aux côtés de deux autres fonctionnaires de culte : *nadītu* et *kulmašītu*. Dans la documentation paléo-babylonienne, la *qadištu* est associée aux naissances[579] et à l'allaitement

---

575 Durand, J.-M., 2005, p. 31-32.

576 Bahlaka était la divinité poliade d'Ekalte, comme NIN.URTA à Emar et Dagan à Azu. On retrouve cette même association dans les contrats de vente de biens immobiliers. Voir Fleming, D. E., & Démare-Lafont, S., 2009, p. 24.

577 Marti, L., 2006, « Formules de malédictions à Munbâqa », *NABU* 2006/58, p. 56.

578 *sikān* étant un *status constructus*. On retrouve peut-être le nom de cette prêtresse enigmatique dans le *kissu* Emar 388, l. 3 sous la forme *nu-ga$_4$-ag-tu$_4$* avec le sens de « crieuse ».

579 Ho Chung, Y., 2010, *The Sin of the Calf : the Rise of the Bible's negative Attitude toward*

(*VAS* 7 19, l. 1-3 ; 37, l. 13-17), on l'associe aussi aux sorcières alors qu'un texte médio-assyrien (*KAR* 154) atteste un rituel opéré par la *qadištu* et le prêtre SANGA. On la voit aussi associée à des rites de purification[580]. Rien n'indique un lien avec le culte d'Ištar et une charge comme prostituée cultuelle[581]. Au contraire, les textes d'Ugarit montrent que le *qdš* est un chanteur (KTU 1. 112) et le terme féminin *qdšt* est attesté dans des noms personnels (KTU 4.69)[582].

À Tell Munbaqa, c'est la pierre de cette femme (*qadištu*) qui est dressée sur le toit de la maison du contrevenant. La signification d'une telle pierre dans ce contexte est difficile à comprendre, mais il ne s'agit pas de stèle funéraire[583]. J.-M. Durand, inspiré sans doute par l'interprétation de M. Dietrich *et alii*[584] avait lu, dans Mbq 61, que la pierre comportait « la représentation du mort [585] », rapprochant l'emploi des pierres dressées dans les malédictions avec ce qui est connu de l'emploi des « stèles » *skn* à Ugarit. Mais la nouvelle lecture du document apportée par L. Marty empêche tout lien avec le culte des morts.

Bien que nous soyions dans le domaine privé, la malédiction qu'apportent les pierres dressées ne les exlut pas pour autant d'un contexte religieux puisqu'elles impliquent que la demeure du contractant est désormais hors de son contrôle, et placée sous celui de dieux, matérialisés par les pierres dressées. Peut-être la mention de la pierre de la NU.GIG indique que désormais la maison appartient à tout le monde et que ce n'est autre que le contrevenant lui-même qui dresse cette pierre sur le toit de sa maison. La pierre dressées pourrait alors matérialiser l'acte d'expropriation.

2.8 Emar et le contexte syrien

Le culte des pierres est une pratique qui remonte haut dans le temps en Syrie. Les diverses attestations d'Ebla permettent de situer les cultes lithiques d'Emar dans une continuité régionale plus large.

Comme l'a montré l'étude des divers rituels dans la première partie de cette recherche, Emar est, par divers aspects, caractéristique d'une zone culturelle « syrienne » qui inclut aussi Ebla et Mari. Le culte des pierres étant

---

the golden Calf, p. 159-160 et Westenholz, G. J., 1989, « Tamar, Qedeša, Qadištu, and Sacred Prostitution in Mesopotamia » *HTR* 82, p. 245-265.

580 Gruber, M., 1983, « Hebrew *qedešah* and Her Canaanite and Akkadian Cognates », *UF* 18, p. 141.

581 Gruber, M., 1983, « Hebrew *qedešah* and Her Canaanite and Akkadian Cognates », *UF* 18, p. 146.

582 Westenholz, G. J., 1989, « Tamar, Qedeša, Qadištu, and Sacred Prostitution in Mesopotamia » *HTR* 82, p. 249-250. Si l'attestation de Emar 388 mentionne la même prêtresse, le lien avec le monde des chanteurs n'en devient que plus évident.

583 Contrairement à Dietrich, M., Loretz, O., & Mayer, W., 1989, p. 137.

584 Dietrich, M., Loretz, O., & Mayer, W., 1989.

585 l. 27 : ^{NA4}*sí-kan* NU *mi-tú*. Durand, J.-M., 2005, p. 32.

attesté dans certaines sources d'Ebla, on en déduit que les cultes lithiques d'Emar font partie d'une longue tradition régionale. L'emploi d'un tissu rouge dans l'intronisation de la *maš'artu* à Emar rappelle une étoffe de même couleur à Ebla où le terme *maš'artu* est également attesté. Si un millénaire sépare les deux attestations, le document paléo-assyrien (*CTMMA* 1 78a+b) permet de jeter un pont entre elles. Ce dernier inscrit aussi clairement le terme dans son contexte nord-mésopotamien et syrien, tout en offrant une nouvelle piste étymologique.

Le culte des pierres en Syrie est très souvent lié à la figure du dieu Dagan. À Emar comme à Mari, les pierres dressées lui sont associées et divers toponymes mariotes confirment ce lien. De plus, les textes de Mari mentionnent, comme à Emar, un *pirikku* pour les dieux. S'il s'agit du *pirikku* de Dagan à Mari, l'attesstation d'Emar mentionne celui de Ba'al. Attesté à Mari et à Emar, ce terme illustre la particularité culturelle de cette zone syrienne.

L'étude des rituels d'intronisation souligne le caractère syrien de certaines pratiques religieuses. L'intronisation de la *maš'artu* implique la présense des Anciens et des Grands de la ville et on invite aussi la prêtresse *Entu*. Le devin serait absent de la célébration et n'interviendrait pas dans le déroulement du rituel. Il s'agirait d'un rituel ancien, remontant à une tradition syrienne vieille de plusieurs siècles au moins, comme tendrait à le prouver l'attestation éblaïte du terme «*maš'artu*».

Les textes d'Emar et ceux de Mari établissent une distinction scribale entre le mot «pierre» et «pierre sacrée». On distingue les attestations de NA4 (*abnum*) de celle de *sikkānum*, suivant que le contexte concerne des considérations techniques sans rapport direct avec les questions religieuses, des mentions de pierres dressées dans le cadre rituel.

Un autre point intéresssant de comparaison permet de rattacher Emar à des traditions locales : l'attestation du terme *Zukrum* à Mari à l'époque amorrite.

Jusqu'ici, les rituels d'Emar donnent l'impression très nette de faire partie d'un ensemble cultuel et culturel cohérent, mais qu'en est-il des interactions avec les Hittites ? Si le système administratif de la Syrie sous domination hittite est connu, que savons-nous de la religion pratiquée à Emar après l'arrivée des Hittites ?

2.9 La personnalité du Grand Devin d'Emar

De Zū-Ba'la à Ba'la-malik

Il est nécessaire à présent de s'arrêter quelque peu sur l'identité et la personnalité des responsables et des gérants de l'archive où furent retrouvés les différents textes que nous venons de présenter. La mise en avant des liens

évidents entre cette famille de « devins[586] » d'Emar et le pouvoir hittite de Karkémiš, mais aussi de Ḫattuša, sera éclairante pour la suite du propos.

Le patriarche de la « dynastie » de scribes est Zū-Baʻla[587]. Le premier document important est une lettre hittite[588] écrite par le Grand Roi hittite pour défendre les intérêts de Zū-Baʻla en conflit avec un officier hittite, un certain Alziyamuwa. La position du roi hittite est très clairement en faveur du devin d'Emar.

---

586 Le titre de scribe s'écrit ^{LÚ}MÁŠ.ŠU.GÍD.GÍD, graphie syrienne que l'on retrouve précisément dans les documents de types syriens, comme Emar 158, l. 12 ou Emar 446. À Emar, les devins du clan de Zū-Baʻla se nomment ^{LÚ}ḪAL, alors que la désignation ^{LÚ}AZU n'apparaît que dans les textes en langue hittite (Msk. 73.1097). On sait cependant qu'en dehors du cercle de Zū-Baʻla il y avait d'autres ^{LÚ}ḪAL, mais personne, en dehors de ce clan, ne portait la mention « *ša* DINGIR^{MEŠ} *ša* ^{URU}*E-mar* ». Notons encore que personne, à part Šaggar-abu et Ba'al-malik, ne portait simultanément le titre de scribe et de devin. La désignation du devin à Emar change avec l'arrivée des Hittites et on retrouve ^{LÚ}ḪAL dans tous les documents syro-hittites. Alors que les textes lexicaux étaient copiés par des scribes de tous les niveaux (I_3.ZU TUR et TUR.TUR), les textes divinatoires étaient exclusivement confiés aux « devins » (^{LÚ}ḪAL), voir Cohen, Y., 2009, p. 38-40. Dans le contexte particulier d'Emar ḪAL devait désigner une fonction différente de celle du devin. Le rôle de cette famille à Emar et avant tout d'administrer les cultes. Voir Biga, M. G., 2006, « Operatori cultuali a Ebla », Rocchi, M., Xella, P., & Zamora J. Á. (éds.), *Gli operatori cultuali* (*SEL* 23), Verona, p. 17, note 1 « I testi rituali di Emar provengono dalla casa, annessa al tempio, dell'indovino ^{LÚ}ḪAL ; la traduzione ‹indovino› non rende giustizia di tutte le funzioni di quello che era il principale operatore cultuale ad Emar ». Voir aussi Weeden, M., 2011, *Hittite Logograms and Hittite Scholarship*, (*StBoT* 54), Wiesbaden, Harrassowitz, p. 251 : « It is quite clear that those expressions which are used in Mesopotamia, such as ^{LÚ}ḪAL and ^{LÚ}AZU, have a very different range of responsabilities associted with the professions they designate in Anatolia to those associated with the same professions in Mesopotamia ». Il y a derrière le logogramme ^{LÚ}ḪAL une autre réalité que celle du *barû*. Peut-être faut-il lire *ša pirišti* « celui qui est dans le secret de tous les dieux » ? Des rituels hittites d'évocation pour Ištar de Ninive (CTH 716.1 et CTH 716.4) qui mentionnent le ^{LÚ}ḪAL comme acteur principal tendraient à le prouver. Le rôle du ^{LÚ}ḪAL dans ces rituels n'a pas de rapport avec la divination, même si Collins, B. J., 2002, « Hittite Canonical Compositions – 3. Rituals – 4. Incantations », W. W. Hallo (éd.), *Context of Scripture* I, p. 160-177, traduit par « diviner ». La dénomination ḪAL est peut-être un emprunt hittite à Emar où le terme désignerait un administrateur cultuel. Il est intéressant de remarquer enfin que, dans Msk. 73.1097, le scribe a utilisé le sumérogramme ^{LÚ}AZU pour indiquer la ‹profession› de Zū-Baʻla, alors que dans d'autres documents émariotes on trouve alternativement ^{LÚ}HAL ou ^{LÚ}MÁŠ.ŠU.GÍD.GÍD, (Yamada, M., 1998, p. 325, note 7). Chez les Hittites, le ^{LÚ}AZU est le prêtre qui officie dans de nombreux rituels hourro-hittites même là où il n'y a pas opérations mantiques.

587 Voir Hagenbuchner, A., 1989, *Die Korrespondenz der Hethiter* 2, (Theth 16), N° 23, p. 40-44 ; Westenholz, G. J., 2000, N° 32, p. 78-80. Et A. Archi notait que Zū-Baʻla était certainement impliqué dans des traductions en babylonien de rituels hittites (Archi, A., 2002a, p. 21, note 9).

588 Durant les fouilles de J.-C. Margueron, six tablettes hittites ont été retrouvées. Cinq d'entre elles proviennent du temple M_1. Parmi ces documents, on connaît désormais deux lettres qui concernent directement les membres de la famille de Zū-Baʻla (dont Msk 73.1097). Les autres textes sont des listes d'interrogations mantiques. Ces interrogations ont été effectuées par les devins de la bibliothèque du temple M_1, et même s'ils sont rédigés en langue hittite, ils mentionnent des divinités et des types de rites (*kubadu*) propres à la région.

Msk. 73.1097 (*SMEA* 45/2[589]).

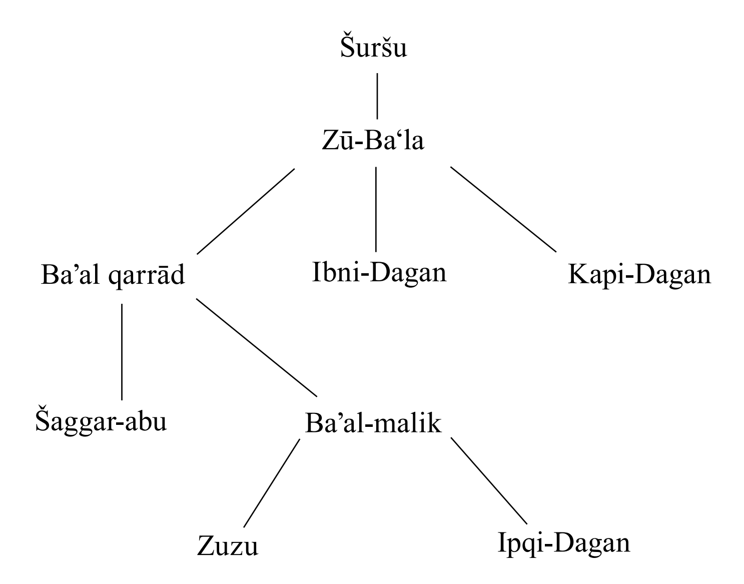
> « Ainsi (parle) ‹Mon Soleil' : dis à Alziyamuwa :
> Voici : ce Zū-Ba'la, le devin (LÚAZU), homme d'Aštata, s'est prosterné devant moi. ‹Alziyamuwa (dit-il) m'enlève la maison et le vignoble de (mon) parent, d'Anda-mali, et il donne à Palluwa. (En ce qui concerne) l'impôt, auparavant je ne l'ai pas payé du tout, mais maintenant on me soumet à l'impôt et à la corvée. Et je paye l'impôt et la corvée›. Alors, que maintenant on ne lui enlève pas cette maison et ce vignoble. Et si on les lui a déjà enlevés, qu'on les lui rende ! Et puisque, auparavant, il n'avait jamais payé l'impôt, pourquoi maintenant l'avez-vous soumis à l'impôt (et) à la corvée ? Alors, ce qu'il faisait auparavant, qu'il le fasse encore maintenant ! Qu'il ne fasse rien d'autre, et que personne ne lui fasse violence ! »

On apprend dans cette lettre que le « devin » s'est prosterné (*aruwait-*) devant le roi hittite. Il est peu probable que le devin se soit rendu en Anatolie. Il profita peut-être du passage du roi dans la Province pour lui exposer sa requête. On sait que le roi venait parfois dans la Province, comme l'atteste un texte de Muršili II durant sa 9e année de règne (KBo IV 4, col. II, l. 60-63) qui mentionne « quand je vins en Aštata… ». Selon M. Salvini et M.-C. Trémouille[590], c'est certainement ce roi que le devin rencontra lors de son passage près d'Emar. Le document aurait été signé de son manteau royal (*sissiktum*). Selon M. Yamada, c'est le vice-roi hittite, autrement dit le roi de Karkémiš qui visita Emar[591]. Quoi qu'il en soit, Zū-Ba'la obtient réparation et se voit dispensé de la corvée. Il occupe visiblement une place de choix aux yeux du pouvoir hittite. Pour être ainsi dispensé de l'impôt, il devait être considéré comme un personnage particulièrement important. On peut penser que son rôle d'administrateur des cultes était si important pour les Hittites, que le roi lui offrait certains privilèges. Ce document marque le début d'une longue et fidèle relation entre le clan du devin et le pouvoir hittite.

Suivant une étude systématique proposée par Y. Cohen (2009, chapitre V.1), il est possible de retracer l'histoire de ce clan. Les textes Emar 199 et 200 attestent des activités économiques de Zū-Ba'la tandis que Emar 268 informe des responsabilités du personnage dans le domaine des cultes de la ville. On apprend alors qu'un certain *A-kal*-DUTU (Agal-Šimegi[592]), peut-être un officier hittite, lui demande de placer Adda, fils de Išbi-Dagan dans la prêtrise de NIN.KUR[593]. Ce Adda est-il le même responsable hittite connu par Emar 261 ? Sa filiation pousserait à reconnaître qu'il s'agit là d'un autre personnage.

---

589 Voir Salvini, M. & Trémouille, M.-C., 2003, p. 227.
590 Salvini, M. & Trémouille, M.-C., 2003, p. 227.
591 Yamada, M., 2006, p. 227. Le roi de Karkémiš visitait Emar périodiquement d'après Emar 33, l. 32-34.
592 Del Olmo Lete, G. (éd.), 2008, *Mythologie et Religion des Sémites occidentaux*, vol. II., Orientalia Lovaniensia Analecta 162, p. 9.
593 Fleming, D. E., 1992c, p. 92.



Le devin Zū-Ba'la très soucieux de sa succession et des questions d'héritage laissa une majorité des documents traitant en particulier des propriétés léguées à ses fils (Emar 201[594] à 204). C'est également ce qu'atteste la lettre hittite que nous venons de citer mais aussi *CM* 37, autre document en langue hittite.

La deuxième génération est inaugurée par Ba'al-qarrād et son frère Ibni-Dagan. Le premier était le fils aîné et donc l'héritier légal de Zū-Ba'la. Alors qu'il est encore jeune, on le retrouve avec la mention DUMU ḪAL («fils du devin», *CM* 20, l. 10). Puis, il prendra le titre attendu de ^{LÚ}ḪAL comme l'attestent Emar 207, l. 26, Emar 211, l. 15 et Emar 265, l. 2. Nous ne conservons pas de colophons de lui. Ses activités commerciales touchaient les achats et ventes de terrains et d'esclaves[595]. Ses documents officiels sont toujours vérifiés par des témoins hittites comme le roi de Karkémiš Ini-Teššup ou le responsable hittite (UGU.KALAM.MA) Mutri-Teššup.

La lettre Emar 265 atteste son implication dans les cultes. Cette dernière est adressée afin d'effectuer des sacrifices en l'honneur d' «Aštarté de la ville». Et le sceau de Zū-Ba'la se retrouve encore sur divers documents religieux comme Emar 363, 356 et 366, qui attestent des libations et des offrandes pour diverses divinités. Son testament (ME 109, *SMEA* 30, 7) donne les noms de ses frères et de ses cinq fils: Šaggar-abu (l'aîné), Zū-Aštari, Ba'al-malik, Qiri-Dagan et Bēlu-qarrād. Cependant, à la mort de Šaggar-abu, c'est Ba'al-malik qui prendra la place la plus importante dans l'organisation de la gestion des affaires de la maison[596].

594 Testament de Zū-Ba'la. Sur Adda voir note 1013 p. 250.
595 Emar 206, 207, 209.
596 Son frère Ibni-Dagan est attesté dans Emar 205, l. 2 comme fils de Zū-Ba'la et frère de

Un autre document mérite d'être mentionné. Emar 261 est une lettre écrite par Kapi-Dagan et son neveu Šaggar-abu au responsable hittite Adda. Ils demandent de l'huile pour les dieux. Il s'agirait de la mention d'un culte impérial hittite, c'est-à-dire d'un culte pour les divinités du Ḫatti[597], culte attesté par ailleurs dans la lettre acéphale 271[598]. Kapi-Dagan gère ainsi également l'administration des cultes. On le voit avec son autre neveu Ba'al-malik s'occuper du trésor du temple d'Aštarté de la ville. Son sceau est souvent imposé sur des documents qui concernent également son neveu (Emar 43, 118, 122 et ME 81). Emar 43 est un inventaire des biens du temple d'Aštarté rédigé par un certain Ari-Šarruma, fonctionnaire hittite. Il a été retrouvé dans le temple même de la divinité. Abi-Šaggar, Tura-Dagan et Ipḫur-Dagab, les trois derniers fils de Zū-Ba'la n'ont pas laissé de documents importants. Et c'est ainsi que nous pouvons passer à la troisième génération du clan avec Šaggar-abu, le fils de Ba'al-qarrād (ME 109). Dans Emar 260 il écrit au hittite Adda, pour l'informer qu'il a reçu et offert en sacrifice (*nidabbû*) 10 *parīsu* de farine. S'agit-il d'une offrande d'Adda pour les divinités d'Emar ou de la mention d'offrandes à Emar pour les divinités du Ḫatti de la part de ce fonctionnaire ?

Plusieurs colophons nous informent sur le rôle de Šaggar-abu dans l'école (Mɪ). Il est notamment l'auteur de deux copies de listes lexicales. Étant le fils aîné, il porte le titre de « devin de tous les dieux d'Emar ». Ba'al-malik est mieux connu par la documentation. Il est le père de la quatrième et dernière génération du clan. Il hérita, suivant la volonté de son père, du titre de « devin de tous les dieux » à la mort de son frère Šaggar-abu. On ne le voit jamais mentionné aux côtés de celui-ci. Il apparaît ainsi dans la documentation après la mort de son frère[599]. Il est, certes, impliqué dans des affaires familiales mais aussi dans la gestion du trésor d'Aštarté et de Ba'al. Le sceau de Kapi-Dagan apparaît, cependant, sur des inventaires des biens de NIN.KUR et de Ḫalma (Emar 287), et sur une « bulle » de terre cuite qui scellait un panier contenant des pierres précieuses (Emar 61). Ba'al-malik, lui, gère les métaux qui servent à la fabrication d'objets cultuels (Emar 56, 57), et des rivalités vont rapidement l'opposer à son oncle Kapi-Dagan, comme l'atteste une lettre écrite par Ba'al-malik au haut fonctionnaire hittite Piratti (Emar 264) :

> « Voilà, que mon maître sache (que) Kapi-Dagan n'est pas d'accord de partager (les allocations pour) les dieux dont mon Maître m'a parlé ; et que mon maître sache (que) Kapi-Dagan retient les pains, la bière, le grain, le vin, le mouton et l'huile pour les dieux, qui m'appartiennent. Que mon maître sache si quelque chose de nouveau devait advenir. Maintenant Kapi-Dagan a dit devant moi : Je vais aller devant le roi, et il écrira une tablette pour la

Ba'al-qarrād dans ME 109 (l. 28), et Kapi-Dagan est aussi connu par le document ME 109.

597 Cohen, Y., 2009, p. 162. Voir ici p. 248 sq.

598 Voir p. 249.

599 Cohen, Y., 2009, p. 170.

‹fonction de devin[600]›. Désormais que mon maître soit le juge de cette affaire et ne permette pas que (cela) se produise ! ».

Cette lettre montre comment Kapi-Dagan essaie de prendre la place de son neveu[601]. On ne connaît pas l'issue de ce conflit, mais force est de constater que c'est désormais Ba'al-malik qu'on retrouvera dans notre documentation et qu'il conserve son titre de « devin de tous les dieux de la ville d'Emar ». Les Hittites punirent peut-être l'oncle jaloux. Cette démarche se comprend d'autant mieux qu'on considère les divinités en question comme hittites. Ceci est très plausible du fait qu'il est fait mention du « roi » dans la lettre, qu'il s'agisse du roi hittite ou du vice-roi, l'affaire en question concernant donc de près l'administration hittite. L'intervention de fonctionnaires hittites ne se comprend dans ce contexte que si les divinités concernées sont hittites. On apprend dès lors que Ba'al-malik craignait que le fonctionnaire ne nomme son oncle comme responsable. On comprend aussi que les hauts fonctionnaires hittites avaient le pouvoir de nommer qui ils voulaient dans les prêtrises à Emar[602].

On attribue également à Ba'al-malik de nombreux documents d'achats et de ventes d'esclaves (Emar 214, 215, 224). Le plus intéressant est certainement Emar 217 qui relate l'histoire de la petite Bala-bia. Des parents peu fortunés furent obligés de vendre leur jeune fille à un certain Anat-ummi, cependant Anat-ummi ne paya pas les 30 shekels prévus et les parents se tournèrent alors vers Ba'al-malik qui acheta pour 60 shekels non seulement la petite Bala-bia mais aussi sa sœur et ses deux frères (Emar 218, 219 et 220 avec empreintes de pied). Cette triste histoire semble pourtant s'être bien terminée puisque nous retrouvons les deux garçons, Ba'al-bēlu et Išmaʻ-Dagan (Emar 219, 220) dans deux colophons (Emar 541 A et D) avec la mention de Ì.ZU.TUR.TUR « apprenti scribe ». On pense donc que Ba'al-malik acheta ces enfants à dessein et forma à la tradition scribale les deux petits garçons. Ces colophons se trouvaient en effet sur une copie de liste ḪAR-ra = *ḫubullu*. Ba'al-malik était un grand scribe qui copia non seulement des listes lexicales mais aussi des listes d'*omina* comme *šumma immeru* (Msk. 74233c et Msk 74133g). Il est aussi l'auteur d'une composition personnelle, unique, écrite à la première personne, commençant par « *anaku* Ba'al-Malik » (*CM* 24), qui se traduit par « Moi, Ba'al-Malik… ».

Pour ce qui est de la quatrième et dernière génération, on ne connaît pas de documents (Zuzu et Ipqi-Dagan).

600 Suivant Cohen, Y., 2009, p. 172 il faut lire le passage l. 24-26 : *ma-a a-na li-it* LUGAL *a-lak-mi ṭup-pa ša ba-ru-ut-ti ip-pa-aš-ma*. Il s'agit de *barûttu* et non de *maruttu*, comme l'avait proposé D. Arnaud (Emar 264), le signe MA de D. Arnaud étant à lire BA. Voir aussi Cohen, Y., 2005.

601 Cohen, Y., 2009, p. 171, nous reviendrons sur ce document, voir p. 253 sq.

602 Cohen, Y., 2005, « A Family Plot : the Zu-bala Family of Diviners and the Hittite Administration in the Land of Aštata », A. Süel (éd.), *V. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri*, p. 213-224, voir aussi Taggar-Cohen, A., 2006b., p. 221-222 et p. 444.

Y. Cohen démontra que le bâtiment M1 servit d'archive durant au moins quatre générations, mais d'école seulement sous Šaggar-abu et Ba'al-malik, soit sur une génération et demie[603]. Si nous n'avons pas retrouvé de documents remontant plus haut, c'est que l'école n'existait pas encore ou que les documents n'ont pas été conservés. Signalons que ce clan n'était pas les seuls scribes d'Emar. Des documents concernant des activités commerciales d'autres habitants d'Emar attestent d'autres scribes, hors de ce clan. On pense qu'il y avait de huit à dix scribes travaillant en même temps dans la ville, à part les devins[604]. De plus, les textes littéraires présentent des colophons de scribes ne venant pas d'Emar.

Au final, le clan gérait les ressources pour les sacrifices de la ville, les propriétés et les biens des temples et le personnel cultuel. Cependant nous n'avons pas d'indice clair indiquant que le devin pratiquait effectivement la divination. S'il est vrai qu'une partie importante des textes sont de nature divinatoire, nous ne savons pas s'ils servaient aux pratiques divinatoires locales[605]. De plus, bien que cette famille de devins perçût des « droits de scribe », ils ne se nommaient jamais simultanément devin (ḪAL) et scribe (DUB.ŠAR)[606].

Un lien clair avec les officiers hittites a été mis en lumière. Sans interaction apparente avec le pouvoir royal local, Zū-Ba'la entretenait, cependant, des liens étroits avec le pouvoir royal hittite et, en particulier le roi de Karkémiš, en charge de la gestion du pays d'Aštata. Signe supplémentaire de la liberté et de l'indépendance totale du clan de Zū-Ba'la, Ba'al-Malik rédige son texte votif (*CM* 24), sans mentionner le roi d'Emar. Le fait que les textes concernant les cultes principaux et les fêtes majeures de la ville d'Emar se trouvaient dans leur bibliothèque, indique certainement qu'ils avaient été écrits par eux et souligne encore le rôle de ce clan dans la religion locale. Depuis Zū-Ba'la (Msk. 73.1097), le clan était pour ainsi dire dans les « petits papiers » hittites. La famille de Zū-Ba'la était donc largement impliquée dans les affaires religieuses de la ville, mais aussi dans les affaires impériales hittites. Un lot de 16 lettres akkadiennes nomme fréquemment des personnes proches ou faisant partie de la famille de Zū-Ba'la, le devin. Quatre de ces lettres impliquent d'ailleurs directement le chef de famille comme nous l'avons vu. D. Arnaud[607] notait à ce sujet :

> « Depuis Suppiluliumma, Emar appartient aux Hittites. Leur main-mise repose sur la présence dans la ville de hauts fonctionnaires d'origine anato-

---

603 Cohen, Y., 2009, p. 179.
604 Cohen, Y., 2003, p. 125, voir ici p. 135, note 586.
605 Fleming, D. E., 2000, p. 26 et p. 35, voir aussi Cohen, Y., 2003, p. 129.
606 Cohen, Y., 2009, p. 40.
607 Arnaud, D., 1980, « Traditions urbaines et influences semi-nomades à Emar », *Le Moyen Euphrate : zone de contacts et d'échanges, actes du colloque de Strasbourg 10-12 mars 1977*, (éd.) J.-C. Margueron p. 252 et note 33.

lienne : le ‹fils du roi› et le ‹chef du pays›, sous l'autorité du roi de Carkémich. Plus subtilement, le ‹devin des dieux de la ville d'Emar› contrôle les temples. Laïques et clercs ont pour conduite de faire respecter et de respecter le traité qui unit Hattusa et Emar ».

Zū-Ba'la entretenait une relation particulière avec le Grand Roi. Sans doute, était-ce le roi hittite qui avait installé sa famille à la tête de l'organisation religieuse de la ville. Ba'al-malik, petit-fils de Zū-Ba'la, quant à lui, scelle les tablettes du panthéon et du temple de Ba'al, comme le faisait remarquer D. Beyer à D. Arnaud après son étude minutieuse des sceaux[608]. Dans les divers rituels majeurs de la ville, le devin reçoit constamment des rétributions sous forme d'argent (en sicles) ou alors sous forme de nourriture. Le devin se situe hiérarchiquement, et logiquement, après le roi, mais il est toujours rétribué avant le chef des scribes LÚGAL DUB.SAR comme on peut le voir dans l'intronisation de l'*Entu* ou dans le *kissu* (Emar 385, l. 25-26) :

« Le roi du pays[609], le devin, et le chef des scribes consacrent les pains *hukku* et la bière ».

Son statut le place ainsi au sommet de la hiérarchie religieuse et administrative de la ville ; son rôle dans les cultes locaux est primordial si l'on veut étudier les pratiques rituelles hittites dans la vie religieuse contemporaine des activités de cette dynastie de scribes.

L'administrateur du bâtiment MI, Zū-Ba'la**,** aurait reçu des instructions claires du roi hittite concernant l'édition de consignes pour les cultes aux divinités hittites et pour le personnel de culte. Zū-Ba'la était certainement impliqué dans les traductions akkadiennes de rituels hittites à Emar[610]. Les inventaires des temples retrouvés tant dans les temples que dans le bâtiment MI, laissent penser que les activités des descendants de Zū-Ba'la s'inscrivaient dans la politique du roi Tudḫaliya IV.

On voyait souvent le Proche-Orient divisé en deux zones cultuelles bien différentes, celle de la côte levantine et celle de la Mésopotamie. La découverte de la culture d'Emar nous laisse entrevoir une troisième composante : la culture syrienne, carrefour des influences de la côte, de la Mésopotamie mais aussi du Nord, du monde hittite.

En quoi consistait donc la poilitique du roi Tudḫaliya IV dans laquelle les devins d'Emar étaient impliqués ?

608 ARNAUD, D., 1980, « Traditions urbaines et influences semi-nomades à Emar », *Le Moyen Euphrate : zone de contacts et d'échanges, actes du colloque de Strasbourg 10-12 mars 1977*, (éd.) J.-C. Margueron, note 33.

609 LUGAL KUR désigne normalement le roi d'Emar, voir BECKMAN, G., 1995.

610 *Cf.* PRECHEL, D., 2008, p. 250, note 54, citant FLEMING, D. E., 2002, p. 232 et ARCHI, A., 2001, note 9.

3. La réorganisation des cultes sous Tudḫaliya IV

«cette pierre devint une grande montagne» (Dan. 2.35)

3.1 Étapes, finalité et conséquences

Tudḫaliya IV fut le roi hittite le plus soucieux des représentations divines. Il entreprit, à la fin du XIIIe siècle avant notre ère, un important travail de réorganisation et de restauration de la religion, des lieux de cultes et des supports de cultes (statues, symboles, pierres dressées). Il fit rédiger des inventaires de culte qui renseignent sur la nature, l'état et le nombre des représentations divines, leur apparence, le personnel attribué, la localisation des sanctuaires et les fêtes saisonnières dédiées à chaque divinité ou épiclèse[611]. Tudḫaliya IV tenta une stabilisation du pouvoir par cette vaste campagne de réorganisation religieuse, réactualisant de vieux cultes, restaurant chapelles, statues et sanctuaires, ce, jusque dans les régions du sud. «Les inventaires suivent un ordre géographique, allant de ville en ville, comme ont dû le faire les inspecteurs de mission par le roi[612]».
Quelle a été la démarche du roi? Quelles actions ont été entreprises? E. Laroche[613], dans son article sur la «réforme du roi Tudḫaliya IV», résume en quelques points les interventions entreprises:

1. Les «idoles» abîmées ou disparues doivent être restaurées.
2. Aux anciennes pierres dressées près des sources, sur les montagnes ou dans la nature, on préférera des installations dans les temples, à l'abri, dans des constructions pérennes. La tendance est à l'anthropomorphisation et les pierres dressées sont remplacées par des représentations plus élaborées comme les animaux, les symboles ou les armes. Il arrive aussi que les idoles thériomorphiques (GUD, GUD.MAḪ), les pierres dressées (*ḫuwaši*, NA4ZI.KIN), les divinités sous forme de symboles ou d'objets (*wakšur*) soient remplacées par des statues anthropomorphiques. De manière générale, le bois, trop fragile, est remplacé par le fer (AN.BAR) couvert de métaux précieux (or ou argent). Pour les villes les plus

611 Le projet de réorganisation opéré par Tudḫaliya IV avait déjà été tenté en quelque sorte par Muwatalli II, voir la prière de Muwatalli publiée par HOUWINK TEN CATE, Th., 1967, *RHA* 25, fasc. 61, p. 101 sq. Le roi fournit dans sa prière une liste exhaustive des divinités des panthéons provinciaux.

612 LAROCHE, E., 1975, p. 91.

613 LAROCHE, E., 1975, p. 92-93.

riches, on trouve des statues en or massif et ou en ivoire. Pour les contrées moins fortunées, on agrémente les statues de cultes de symboles divins en métal[614].

3. Les remplacements de représentations de la déesse solaire se font majoritairement par sous formes de représentations féminines[615].
4. Un nouveau concept apparaît, à savoir celui de l'entretien. On entretient les divinités pour qu'elles ne s'altèrent pas, on les nourrit et on leur attribue du personnel.

De telles dispositions permettaient de maintenir partout où cela était nécessaire des traditions unifiées. E. Laroche imagine qu'il était nécessaire pour le pouvoir central d'unifier les diverses croyances – reflet de l'unité impériale[616]– en réduisant la multiplicité des figures à quelques modèles fixes, sans pour autant rompre les groupements locaux « par dieux et déesses, montagnes et sources[617] ». Les textes, spécialement les inventaires, qui nous sont parvenus donnent l'image du dernier état de la religion hittite[618] :

> « des mélanges s'étaient déjà accomplis au moment de la recension finale ; des dieux et des déesses d'origine étrangère (hourrite) sont assimilés à leurs propres homologues anatoliens. La religion de la fin du XIIIe siècle, autant dans le système que dans ses figurations concrètes, associe des personnalités anatoliennes de la plus haute antiquité à des nouveaux venus : le dieu de l'orage hatti reçoit les attributs du Tešub syrien ; il voisine avec l'Ištar ninivite ou autre. Une fête insère Kumarbi, Ea, Šauška à l'ancien cercle de Tarḫunt et de l'Inar indigènes. L'Oronte s'est déversé dans le Halys. »

Les œuvres de Tudḫaliya IV, concernant la restauration ou la réorganisation des cultes, touchaient en particulier les sites au nord de l'Anatolie. On peut alors penser que la réorganisation des cultes avait des visées politiques. Le roi, et peut-être aussi sa mère Puduḫepa, espéraient créer une unité dans les zones menacées. E. Laroche[619] écrivait à ce propos :

> « Il s'agit, en effet, de l'intervention consciente du pouvoir central dans la pratique et même dans les conceptions théologiques de clergés provinciaux. »

---

614 On connaît un exemple de pierre dressée remplacée par un « bétyle » en argent (KBo II I col. II, l. 9-12).

615 Güterbock, H., 1983, p. 204, notait aussi que les divinités masculines étaient, quant à elles, plutôt remplacées par des symboles ou des animaux, même si la déesse solaire peut aussi être représentée sous forme de disque.

616 Laroche, E., 1975, p. 93.

617 Laroche, E., 1975, p. 93.

618 Laroche, E., 1975, p. 93-94.

619 Laroche, E., 1975, p. 87.

Pour A. Archi[620], le changement majeur amené par le roi hittite réside dans le remplacement des idoles thériomorphiques, des symboles et des représentations aniconiques par des statues anthropomorphiques. Les divinités principales du panthéon du Nouvel Empire sont issues des traditions hattico-hittites avec quelques incursions hourrites comme Ḫébat et Šarruma (fils de Ḫébat et Teššup) et l'on assiste à des superimpositions[621] de divinités : la déesse solaire d'Arinna ne fait qu'un avec Ḫébat (*Prière de Puduḫepa*, par exemple) et Dagan est assimilé à Kumarbi. On peut retrouver d'ailleurs plusieurs hypostases de la même divinité dans un même texte. Les incursions hourrites touchent principalement le cercle de Teššup[622] :

ᴰIM (dieu de l'Orage) de Nérik est le fils de ᴰIM du Ḫatti et de la déesse solaire d'Arinna, URAŠ/NINURTA se confond avec Tašmišu hourrite, le frère et le conseiller de Teššup que l'on retrouve sous l'appellation Šuwaliyat (anatolien).

En résumé, les innovations du roi consistent à unifier les représentations et leur donner plus de valeur. On voulait des représentations plus dignes, même pour les campagnes. La finalité de l'entreprise était plus politique que théologique. On gratifie les territoires où le pouvoir est moins durablement établi, ou détruits par des guerres, par des cadeaux et des rénovations de sanctuaires. Le bronze est remplacé par le fer (AN.BAR), l'or ou l'argent ; le bois, trop fragile pour résister aux intempéries et au temps, est remplacé par des métaux ; les représentations trop simples sont plaquées, ornées et incrustées. La documentation à disposition atteste des restaurations, à l'époque des rois Ḫattušili III et Tudḫaliya IV, dans une vaste région au nord (Nérik, Ḫakmiš, Mt. Malimaliya, Urišta), au centre (Karaḫna CTH 517)[623] , à l'est de Ḫattuša et au sud (Kizzuwatna). Mais il est difficile de connaître exactement l'ampleur de la zone concernée et nous ne savons rien de la capitale. L'utilisation de la religion à des fins politiques avait été soulignée par F. Pecchioli Daddi :

> « the sense of precariousness of royal power drove Tutḫaliya to exercise control of the state bureaucracy and powerful groups through the use of traditional legal means for imposing an oath, and a vast control of the territory by means of administrative tools, also traditional, of the inventories of temple goods and cults. However to render control more effective, he introduced new elements that accentuated the sacralization of the monarchy and of himself[624] ».

---

620 Archi, A., 2006, p. 151.

621 Notons que ces équivalences existaient depuis longtemps en Anatolie (sauf pour celle qui concerne Dagan et Kumarbi) ; le pouvoir central ne fait que les officialiser par écrit. Sur Kumarbi voir ici p. 60.

622 Teššup de Ḫalap a son temple à Ḫattuša depuis Šuppiluliuma I ou Muršili I.

623 Hazenbos, J., 2003, p. 191-199.

624 Pecchioli Daddi, F., 2006, p. 128.

B. J. Collins[625] notait de son côté que la rédaction des inventaires de culte faisait partie des fonctions du garde-frontière :

> « The ‹Instructions to the Chief of the Border Guard› (p.m. *Bēl Madgalti*) also make clear that the state of the local sanctuaries is his responsability »,

et de citer KUB XIII 2 col. II, 42-43 :

> « De plus, le chef des gardes-frontière doit faire un rapport de l'état de la divinité et (l') envoyer à Sa Majesté ».

D. Prechel[626] a montré comment les « rituels anatoliens » d'Emar pouvaient être assimilés aux inventaires de culte de la réorganisation de Tudḫaliya IV, indiquant que l'œuvre du souverain hittite concernait également les régions au nord de la Syrie. On se demande alors si ce même roi a joué un rôle dans la forme des cultes lithiques dans cette région. On n'a que trop souligné l'introduction de divinités (et de pratiques cultuelles) syriennes en Anatolie, relativisant l'introduction de divinités anatoliennes en Syrie. Mais les dieux du Ḫatti étaient honorés à Emar comme l'atteste le rituel anatolien en langue akkadienne Emar 471 (ME 110[627]).

Pour V. Haas[628] :

> « Dans la province hittite d'Emar, au sud de Karkémiš, Tudḫaliya instaure les cultes et les sacrifices hittites. À la tête du panthéon local se trouvent désormais les divinités étatiques du pays hittite. L'entretien du temple et les devoirs cultuels de la prêtrise dans le pays hittite sont individuellement attribués aux dirigeants locaux, au roi du Kizzuwatna ou d'Išuwa, tout comme aux gouverneurs de provinces, aux ‹ Grands Prêtres ›, et, dans les provinces frontalières de l'état, aux fonctionnaires du pouvoir que sont les gardes-frontière (p.m. *Bēl Madgalti*). Probablement comme les rapports des inspecteurs de la cour, les inventaires d'objets de culte contiennent (…) des descriptions détaillées des statues de culte ; ils ont ordonné la restauration des images de culte, ils (les gardes-frontière) ont instauré des monuments sacrés et décidé du nombre d'employés au service du temple ainsi que des devoirs envers les dieux et des festivités dans tout le pays hittite. Dans les lieux sacrés, on élève des stèles et des autels, comme les autels de Tudḫaliya encore conservés à Emirgazi et Eski Kisla ».

On peut légitimement penser que les actions du roi hittite eurent des répercussions sur la ville d'Emar. Les devins administraient les cultes et étaient les gardiens de la religion pratiquée à Emar après l'annexion de la province d'Aštata.

---

625 Collins, B. J., 2005, p. 16.
626 Prechel, D., 2008, p. 243-252.
627 « Tablette du rituel des dieux du pays hittite, les villes hautes et basses, c'est ainsi… », voir p. 249.
628 Haas, V., 1994, p. 32-33.

3.2 Les textes hittites

Nous verrons dans les pages qui vont suivre les pratiques rituelles liées aux pierres dressées en Anatolie en étudiant d'abord les inventaires de culte. Après avoir illustré les moyens mis en œuvre par le roi Tudḫaliya IV dans le cadre de sa réorganisation (CTH 509, nomination de prêtres : CTH 511), nous nous attarderons sur les pratiques rituelles liées aux pierres sacrées (procession de la statue au sanctuaire lithique). Nous soulignerons aussi l'importance de l'environnement naturel dans lequel se déroulaient les cultes lithiques (montagne : CTH 506, source : CTH 519, bois: CTH 525).

Après ce survol nous nous attarderons sur deux rituels majeurs : le KI.LAM et la célébration de l'AN.TAḪ.ŠUM. Cette étude devrait, au final, permettre de cerner comment se déroulaient les cultes lithiques chez les Hittites, quels rites étaient pratiqués et en quels lieux.

3.2.1 Inventaires : mode opératoire de la réorganisation de Tudḫaliya IV

De la pierre à la nouvelle représentation (CTH 509)

Ce texte est un inventaire particulièrement important qui concerne le dieu de l'Orage. Il fut publié entre autres par C. Carter[629], H. A. Hoffner[630] pour ce qui concerne la tablette KBo II 1 (CTH 509.1), et par J. Hazenbos[631] pour la tablette KBo II 16. Ces deux textes remontent également au règne de Tudḫaliya IV. L'inventaire concerne les villes de Šuruwa, Wattarwa, Ḫuršalašši, Aššaratta, Šaruwalašši et Šanantiya.

Ce texte illustre comment de trois représentations divines (difficilement identifiables) : un dieu de l'Orage de la ville de Maraš[632], la divinité du Mt. Šuwara et une pierre avec un motif gravé (une mère allaitant) sont remplacées par de nouvelles représentations.

Le roi a fait faire trois statues et a donné des indications sur les rations quotidiennes et les fêtes saisonnières, suivant un modèle d'inventaires de culte bien établi.

Les formes anciennes (*annallan*) :
KBo II 1

28. ^{D}U ^{URU} *Ma-ra-a-aš* 1 GUD.MAḪ *AN-NA-KI* GAR.RA
29. ˹IV GU˺B-*za* I ^{GIŠ}TUKUL UD.KA.BAR I ^{URUDU}GÍR I UD.ZAL.LI
30. [x+] 10 ^{GIŠ}PA I *wa-ak-šur* 1 ḪUP.PU KÙ.BABBAR GAR.RA
31. 2 ^{GIŠ}PA 3 *AŠ-RA* KÙ.BABBAR GAR.RA I GILIM KÙ.BABBAR
32. GURUN GUŠKIN $^{\text{ḪUR.SAG}}$*Šu-wa-ra-aš* 5 URUDU GÍR ŠÀ.BA 1 URUDU GÍR TUR

---

629 Carter, C., 1962, p. 51-73.

630 Hoffner, H. A., Jr., 2002, « Hittite Archival Documents, C. Accounts : 1. Cult inventories », *Context of Scripture* 3, p. 63-65.

631 Hazenbos, J., 2003, p. 115 sq.

632 Le lien de cette divinité avec la couronne d'argent n'est pas clair.

33. *BE-LU* EN-*aš*[633] I $^{\text{NA4}}$ZI.KIN *an-ni-iš* ∢*ti-ta-i-*<*im*>*-me-iš*
34. 4 DINGIR.MEŠ *an-na-la-an*

« Le dieu de l'Orage de Maraš : 1 taureau plaqué d'étain
se tenant sur ses 4 pattes. 1 arme en bronze, 1 couteau en cuivre, une étoile, x+10
sceptres, 1 symbole, 1 bague en argent plaqué,
2 sceptres plaqués en trois endroits d'argent, 1 couronne d'argent
un fruit en or. Le Mt. Šuwara, 5 couteaux de cuivre dont 1 est un petit couteau
le maître des maîtres est une pierre dressée : une mère (l') allaitant
ce sont les 4 formes anciennes des divinités. »

Les formes nouvelles :

34. I GUD.MAḪ KÙ.BABBAR 4 GUB-*za*
35. I *še-kán* I ^{GIŠ}TUKUL *ši-it-tar-ra-za* UD.SAR-*za ú-nu-wa-*[*an*]-*za*
36. *še-ir-ši-kán* I ALAM LÚ GUB-*aš* AN.BAR[634] I *še-kán* DÙ-*an*
37. $^{\text{ḪUR.SAG}}$*Šu-wa-ra* I ALAM LÚ GUB-*aš* KÙ.BABBAR I *še-kán*
38. IGI$^{\text{ḪI.A}}$ (érasé) GUŠKIN GAR-RA I URUDU GÍR TA GUŠKIN *ḫu-u-*⸢*wa*⸣*-*⸢*al*⸣*-*[*pa*]*-*⸢*zi*⸣*-*⸢*na*⸣*-*⸢*an*⸣[635]
39. *BE-LU* EN-*aš* I ALAM SAL TUŠ-*aš* KÙ.BABBAR I *še-kán* IGI$^{\text{ḪI.A}}$ GUŠKIN GAR.RA *an-ni-iš* ∢*ti-ta-i-*<*im*>*-me-iš*
40. *an-ni-iš* ∢*ti-ta-i-*<*im*>*-me-iš*

---

[633] EN-*aš* pour hitt. *išḫaš*.

[634] La plus ancienne attestation de l'akkadien *parzillu-* « fer » remonte aux sources paléo-assyriennes (gén. *pár-zi-lim* et acc. *pár-zi-lam*, CAD P : 212b), voir Drecksen, J. G., 1992, « Review of Michel, C., Innāya dans les tablettes paléo-assyriennes », *Bibliotheca Orientalis* 49/5-6, p. 790-800. Ce mot est aussi attesté dans les divers dialectes de l'akkadien où il peut être transcrit syllabiquement ou avec le sumérogramme AN.BAR. Ce sumérogramme correspond au ḫattique et au hittite *ḫapalki-* et désigne le fer fondu (*smelted iron*), voir Valério, M., & Yakubovich I., 2010, « Semitic word for ‹iron› as an Anatolian loanword », *Issledovanija po lingvistike i semiotike : Sbornik statej k jubileju Vjač. Vs. Ivanova, M[oskva] : Jazyki slavjanskix kul'tur* (Institut de slavistique de l'accadémie des Sciences de Russie. Recherches de linguistique et de semiotique. Recueil d'articles pour le jubilé de V. V. Ivanov) p. 112. Melchert, H. C., 1983, « Pudenda Hethitica », *JCS* 36, p. 139-141 proposa d'identifier AN.BAR avec le hittite **kiklu-* « fer », sur la base de la correspondance entre le hittite *kiklubassari-* et l'akkadien *unqi parzulli* « anneau de fer ». Avec le développement de la métallurgie, le sumérogramme KÙ.AN « fer » va progressivement être remplacé par AN.BAR que Drecksen, J. G., 1992, p. 798 présente d'ailleurs comme une graphie possible pour **parzil* emprunté par le sumérien où AN était le mot ancien pour « métal, fer », tandis que BAR serait un indicateur phonétique indiquant la prononciation du début du mot : ^{AN}*pár-zi-lu-ú* (?) dans la lettre de Ḫattušili au roi Tunip-Teššup de Tigunani et dans le pseudo-akkadogramme BAR.ZIL attesté à Mari (CAD, P : 212). L'importance de l'Anatolie dans l'évolution de la métallurgie se laisse également voir dans l'utilisation répandue du terme *ḫapalki-* qui passa également en hourrite. Voir aussi Weeden, M., 2011, *Hittite Logograms and Hittite Scholarship*, (*StBoT* 54), Wiesbaden, Harrassowitz, p. 152-154.
AN.BAR GE_6 serait le « fer météoritique », Valério, M., & Yakubovich I., 2010, p. 112 notent : « the external appearance of iron meteorites, which are normally oxydized in the atmosphere and acquire black crust, led to the secondary association between AN.BAR GE_6 and meteoric iron ».

[635] Cette forme verbale pose problème, participe *ḫuwalpant-* « incrusté » ?

« 1 taureau en argent sur 4 pattes
d'un *šekan*, 1 arme ornée d'un symbole solaire et lunaire
sur lui, 1 statue d'un homme debout en fer, d'un *šekan*, est faite.
Le Mt. Šuwara : 1 statue d'un homme debout en argent d'un *šekan*,
Ses yeux sont plaqués d'or, 1 poignard de cuivre incrusté d'or le maître, du maître : 1 statue de femme assise en argent d'un *šekan*, ses yeux sont incrustés d'or, une mère nourrissant. »

D'après CTH 509.1 (col I, l. 28 et suivantes) il est possible de dresser une liste des différentes représentations divines avant leur remplacement par de nouveaux symboles ou nouvelles matérialisations. Dans un premier temps, l'inventaire donne la liste des anciennes représentations (*anallan*), puis dresse la liste des nouvelles.

DIVINITÉ	AVANT	APRÈS (STATUES)
dieu de l'Orage de Maraš	taureau plaqué d'étain	taureau en argent
Mt. Šuwara	?	homme debout en argent
BE-LU EN	pierre dressée	statue de femme en argent

La première partie du texte indique également l'inventaire du patrimoine des dieux :

– le dieu de l'Orage de Maraš : 1 arme (^{GIŠ}TUKUL) en bronze (ZABAR), 1 couteau en cuivre (^{URUDU}GÍR), 1 étoile (UD.ZAL.LI), plus de 10 sceptres en bois (^{GIŠ}PA), 1 vase (*wakšur*), 1 bague en argent plaqué (ḪUP.PU KÙ.BABBAR GAR.RA), 2 sceptres plaqués en 3 endroits avec de l'argent (^{GIŠ}PA 3 *AŠ-RA* KÙ.BABBAR GAR.RA), 1 couronne d'argent sur sa tête (GILIM KÙ.BABBAR SAG.KI-*ŠI*) et un fruit en or (GURUN GUŠKIN).
– Le Mt. Šuwara : 5 couteaux de cuivre (^{URUDU}GÍR) dont l'un est de petite taille (l. 32).

Dans la description des nouvelles représentations, on comprend que la pierre dressée est remplacée par une statue de femme assise en argent dont les yeux sont incrustés l'or. Il s'agit cette fois-ci d'une figuration en ronde bosse d'une mère et de son nourrisson alors que nous n'avions auparavant que le dessin de cette scène sur une pierre.

Ce dernier cas mérite explication. Comment comprendre l. 33 *BE-LU* EN-*aš* I $^{\text{NA4}}$ZI.KIN *an-ni-iš* ⸢*ti-ta-i-*<*im*>*-me-iš* ? Est-ce la mention d'une pierre dressée avec un motif gravé représentant une *mater lactans* ? « le maître, du maître (ou le maître parmi les maîtres?[636]) : une pierre dressée, mère allaitant ». Cette description fait penser à une statuette en or conservée au MET (New-York), qui pourrait illustrer ce à quoi devait ressembler de telle figurine divine. (fig. 7)

[636] Il peut s'agir d'un génitif singulier ou pluriel.

L'apposition de l'akkadien *bēlu* et du sumérien EN pour désigner le « maître » est énigmatique d'autant que la figuration est une représentation féminine d'une mère allaitant son enfant. Cette même attestation se retrouve quelques lignes plus bas lorsque l'inventaire donne les nouvelles représentations divines :

39.-40. *BE-LU* EN-*aš* I ALAM SAL TUŠ-*aš* KÙ.BABBAR I *še-kán* IGI$^{ḪI.A}$ GUŠKIN GAR.RA *an-ni-iš ∢ti-ta-i-<im>-me-iš*

« le maître du maître : 1 statue de femme assise en argent d'un *šekan*, ses yeux sont incrustés d'or, une mère nourrissant ».

Pour H. Güterbock[637], il faut comprendre le passage comme suit :

« 5 poignards, dont un petit poignard : (le dieu) *BE-LU* EN-*aš*.
1 stèle : une mère (nourrissant) : ce sont les 4 anciennes représentations. »

Cette interprétation n'est que très peu probable puisque le nom de la divinité précède toujours dans les inventaires la forme et la nature de la représentation. De ce fait, le petit poignard fait partie du groupe des cinq que le texte mentionne (ŠÀ.BA). Il n'est pas possible de rattacher le poignard en cuivre à une divinité *BE-LU* EN-*aš*.

Concernant le seigneur (*bēlu*) auparavant il y avait une pierre ZI.KIN avec un représentation vraisemblablement gravée, désormais il y a une statue (ALAM s'oppose très clairement à ZI.KIN) d'une jeune femme en argent allaitant son enfant.

La deuxième colonne du texte donne une image plus claire du remplacement des pierres dressées par des statues.

KBo II I, Col. II l. 9-16

9. ^{D}U ^{URU}*Šu-ru-wa-ra* I ^{NA4}ZI.KIN I ^{NA4}ZI.KIN ^{D}UTU
10. I ^{NA4}ZI.KIN $^{ḪUR.SAG}$*A-u-wa-ra-aš* I ^{NA4}ZI.KIN
11. ^{TÚL}*Ši-na-ra-ši* IV DINGIR.MEŠ *an-na-la-an*
12. I GUD.MAḪ AN.BAR I *še-kán* I ^{NA4}ZI.KIN KÙ.BABBAR ^{D}UTU-⸢*ŠI*⸣
13. *še-ir-ši-kán kal-ma*$^{!}$*-ra* KÙ.BABBAR DÙ-*an* I ^{GIŠ}TUKUL *ši-it-tar-za*
14. UD.SAR-*za ú-nu-wa-an-za še-ir-ši-kán* I ALAM LÚ GUB-*aš* AN.BAR
15. I *še-kán* I ALAM SAL TUŠ-*aš* AN.BAR I *UP-NI* IV DINGIR.MEŠ
16. ^{URU}*Šu-ru-wa-ra* ^{D}UTU-*ši* DÙ-*at*

« Le dieu de l'Orage de la ville de Šuruwara : une pierre dressée, une pierre dressée pour la déesse solaire, une pour le Mt. Auwara, une pierre dressée pour la source Šinaraši. Ce sont les quatre anciennes représentations divines.
Un bœuf en fer d'un *šekan*, une pierre dressée d'argent de la déesse solaire sur laquelle des rayons[638] sont faits en argent, une arme ornée d'un disque solaire et

---

637 GÜTERBOCK, H., 1983, p. 217.

638 Traduction identique par HOFFNER Jr., H. A, 2002, *The Context of Scripture* III, p. 63.

d'un croissant lunaire, sur elle une statue d'homme debout en fer d'un *šekan*, 1 statue de femme assise en fer d'un *upnu*. 4 divinités de la ville de Šuruwara, sa Majesté a fait. »

Les pierres dressées sont remplacées par des représentations thériomorphiques ou anthropomorphiques. Pour le dieu de l'Orage on privilégie le bœuf, pour les montagnes les armes ou les représentations anthropomorphiques masculines, tandis que les sources sont représentées sous forme de femme. Mais la forme de la représentation ne change pas forcément dans tous les cas puisqu'une pierre est conservée pour la déesse solaire. Les représentations thériomorphiques sont mentionnées dans ce texte comme suit : le sumérogramme de l'animal est suivi de la matière de la représentation. Une fois la nouvelle statue effectuée, le texte mentionne à nouveau l'animal et la matière.

Ce texte mentionne l'unique monolithe dressé en argent connue (^{NA4}ZI.KIN KÙ.BABBAR) pour la nouvelle représentation de la déesse solaire dans la ville de Šuruwa. Auparavant, cette divinité avait une pierre comme le dieu de l'Orage poliade, le Mt. Arawaš et la source Šinaraši. L'argent était appréciable pour la divinité solaire, et des rayons avaient été gravés sur la nouvelle matérialisation[639]. Le Mt. Auwara sera représenté sous forme d'arme surmontée d'un disque solaire et d'un disque lunaire avec une statuette d'homme debout en fer AN.BAR, tandis que la source Šinaraši est représentée sous forme de statue (ALAM) de femme assise.

DIVINITÉS	AVANT	APRÈS
Dieu de l'Orage de Šuruwa	pierre dressée	1 bœuf en argent
Déesse solaire	pierre dressée	pierre/bloc d'argent
Mt. Auwara	pierre dressée	1 arme avec disque solaire, croissant de lune et statuette d'homme en fer
source Šinaraši	pierre dressée	statue de femme en fer

KBo II 1 mentionne principalement des pierres dressées pour des montagnes et des sources, mais, le dieu de l'Orage de Wattarwa a une pierre dressée et une statue KBo II 1 col II.

Voir aussi Laroche E., 1983 « Notes sur les symboles solaires hittites », *Beiträge zur Altertumskunde Kleinasiens : Festschrift für Kurt Bittel, Band 1 : Text*, Mainz am Rhein, p. 309-312.

639 Le texte ne comportant pas la mention GAR.RA, on comprend qu'il ne s'agit pas d'une pierre plaquée, mais d'un petit bloc d'argent pur. Dans ce cas, ZI.KIN peut aussi désigner un monolithe d'argent.

21. [^{D}]U ^{URU}*Wa-at-tar-wa* ^{NA4}ZI.KIN I LÚ ALAM *AN-NA-KI* GAR.RA
«Le dieu de l'Orage de Wattarwa : une pierre dressée et une statue d'homme plaquée d'étain»,

contrairement à ce qui avait été interprété par H. Güterbock[640] et M. Hutter[641] qui traduisaient :

«Wettergott von Wattarwa : 1 Stele : 1 Mann (als$^{?}$) Bild».

On s'attendrait peut-être à une inversion des logogrammes LÚ ALAM[642], cependant le texte indique la juxtaposition de deux représentations et non d'un motif gravé sur une pierre, ce que ALAM ne peut pas traduire ! ALAM désigne matériellement la «statue» et non l'«image». Le texte mentionne l'ancienne représentation : une pierre et une statue d'un homme puis donne la nouvelle forme de la représentation demandée par le roi :

24. I GUD.MAḪ AN.BAR I *še-kán* ^{D}UTU-*ši* DÙ-*at.*
«un bœuf en argent d'un *šekan*, Sa Majesté a fait».

Alors que la statue d'homme était initialement en étain, le métal utilisé pour la nouvelle représentation est plus précieux. On retrouvait une situation analogue avec le dieu de l'Orage de Maraš (voir ci-dessus) qui était un bœuf plaqué d'étain, et qui devient un taureau en argent.

Le texte est très systématique et illustre parfaitement les mécanismes de la réorganisation du roi Tudḫaliya. Auparavant, les différentes divinités avaient une pierre dressée pour matérialisation, désormais ces dernières sont animales (bœuf) en fer d'un *šekan* ; on instaure des prêtres responsables du culte et des temples sont construits.

Le texte mentionne de plus un grand nombre de fêtes EZEN nouvellement instaurées :

EZEN ḪUR.SAG *pé-e-du-um-ma-aš* (fête de la montée à la montagne)
EZEN ^{GIŠ}*mu-ut-ta-ḫi-la-aš* (sens inconnu)
EZEN ŠU.KIN (fête de la faucille)
EZEN *pu-la-aš* (fête du tirage au sort)
EZEN *ḫé-e-u-wa-aš* (KBo II 1 col. IV l. 8 fête de la pluie)
EZEN *li-la-aš* (KBo II 1 col. IV l. 8 fête *lila*)
EZEN *gi-en-zu* (KBo II 1 col. IV l. 9 fête *genzu*)
EZEN GIBIL *ti-ya-u-wa-aš* (KBo II 1 col. IV l. 10 fête pour l'entrée en fonction du nouveau prêtre).

---

640 Güterbock, H., 1983, p. 216-217.
641 Hutter, M., 1993, p. 93.
642 Güterbock, H., 1983, p. 216, note 98, le remarquait : le scribe aurait dû inscrire ALAM LÚ pour signifier «statue d'un homme».

La procession du temple au sanctuaire lithique dans la montagne, à l'automne et au printemps, pouvait visiblement être un rituel EZEN en soi. L'EZEN du tirage au sort désigne le rituel qui consistait à tirer au sort le prêtre ou la prêtresse désigné(e) par le dieu pour l'entretenir dans la charge de son culte[643]. Le tirage au sort permettait à la divinité concernée de s'exprimer sur le choix de son serviteur.

Fabrication de statues et érection de pierres (CTH 506)
Il s'agit d'un inventaire de culte tardif, concernant les divinités des villes de Takkupša, Ḫawarkina et en particulier le Mt. Malimaliya et Ḫaparḫuna. Il fut publié par R. Lebrun[644], C. Carter[645], J. Hazenbos[646] et plus récemment D. Groddek[647].

Ce texte mentionne la fabrication d'une statue pour le Mt. Malimaliya simultanément à l'érection d'une pierre dans un autre lieu. On instaure un culte double : la statue dans un temple et une pierre dressée dans la nature.

KUB VII 24 + KUB LVIII 29

1. $^{\text{ḪUR.SAG}}$*Ma-li-ma-li-ya-aš an-na-la-za* DINGIR.MEŠ-*tar Ú-UL e-eš-ta*
2. ^{D}UTU-*ši-an* ^{I}*Tu-ud-ḫa-li-ya-aš* ALAM LÚ AN.BAR I *še-kán* ½ *še-kán-na*
3. IGI ḪI.A KU.GI *A-NA* UR.MAḪ AN.BAR-*aš-kan ar-ta-ri* ŠÀ É $^{\text{ḪUR.SAG}}$*Ku-ku-mu-ša an-kán*
4. *pé*-[tan_x]-*zi* $^{\text{NA4}}$ZI.KIN-*ya-an-kán I-NA* ^{URU}*Taḫ-ni-wa-ra pa-aš-šu-i še-er ti-ya-an-zi*
5. I PA ZÍZ I PA GEŠTIN ^{DUG}*ḫar-ši* ŠÀ É $^{\text{ḪUR.SAG}}$*Ku-ku-mu-ša iš-ḫu-u-wa-an-zi.*

« Auparavant, le Mt. Malimaliya n'avait pas de (représentation) divine[648]. Sa majesté Tudḫaliya, une statue d'un homme en fer (AN.BAR) d'un *šekan* et demi (il a fait). Ses yeux sont d'or, il se tient debout sur un lion en fer. À l'intérieur du temple du Mt. Kukumuša, ils le placent. Une pierre dressée, dans la ville de Taḫniwara, ils élèvent sur un podium?. Un *pārisu* d'épeautre, un *pārisu* de vin, dans le vase *ḫarši* dans le temple du Mt. Kukumuša ils versent .»

Ce texte donne aussi une liste intéressante de divinités dont le culte s'opère avec des pierres dressées : EREŠ.KI.GAL, le dieu de l'Orage de la porte, le dieu de l'Orage du Tonnerre, le dieu de l'Orage de Nérik et Iarri.

Au final, CTH 506 mentionne sept fêtes dont quatre sont anciennes (antérieures au règne de Tudḫaliya IV). Le roi n'a fait que restaurer les célé-

643 Pratique également attestée à Emar, voir p. 214.
644 LEBRUN, R., 1984, « Fragment relatif aux fêtes de la montagne Arnuwanda dans la ville de Malimaliya = KBo XXVI 182 (73/s) », *OLP* 15, p. 59-64.
645 CARTER, C., 1962, p. 116 sq.
646 HAZENBOS, J., 2003, p. 26-30.
647 GRODDEK, D. & GARCÍA TRABAZO, J.V., 2005, *Hethitische Texte in Transkription. KUB 58, Dresdner Beiträge zur Hethitologie (Philologica)* 18, Wiesbaden, p. 73 sq.
648 GÜTERBOCK, H. G., 1983, p. 210.

brations plus anciennes, s'inscrivant politiquement comme conservateur. Il a de ce fait également conservé la forme de la célébration qui impliquait des pierres dressées et non des représentations anthropomorphiques. Parmi les divinités dont le culte s'effectue avec des pierres, le dieu de l'Orage apparaît sous diverses épiclèses. Deux sont particulièrement importantes : le dieu de l'Orage de la porte et le dieu de l'Orage de Nérik, dont les cultes font l'objet de la présente étude[649].

Des prêtres pour des pierres dressées (CTH 511)

La documentation hittite des inventaires de culte permet aussi de connaître le nom de certains prêtres attachés aux cultes lithiques. Le roi Tudḫaliya IV avait non seulement instauré des fêtes agraires pour les divinités mais aussi nommé des prêtres pour ces cultes. Certains étaient déjà en fonction, d'autres manquaient. La réorganisation ne concerne pas les représentations, puisque les pierres dressées sont conservées, mais seulement la nomination de prêtres là où cela était nécessaire.

Les textes KUB XXXVIII 16 (CTH 511.3) et KUB XII 2 (511.1), dénommés « liste de stèles » par E. Laroche dans son catalogue, donnent une liste importante de dix-sept divinités auxquelles on attribue une pierre dressée pour matérialisation avec, dans la majorité des cas, le nom du prêtre responsable du culte[650]. Cette indication est importante, puisque nous savons qu'au moment de la réorganisation voulue par le roi, des prêtres manquaient. Des textes mentionnent qu'« il n'y a pas encore de prêtre » par exemple[651], ou encore que le prêtre est parti[652]. Plus significatif encore est l'introduction d'une « fête pour le nouveau (prêtre)[653] », qui souligne l'importance accordée à l'entrée en fonction d'un tel personnage, souvent en relation avec la construction d'un nouveau temple voulu par le roi, comme on le voit dans le CTH 509.1 (KBo II 1 III) :

> 41-42. [I] É DINGIR-*LIM ú-e-tin* [^{LÚ}]SANGA-*kán na-a-wi*.
>
> « il a construit le temple, il n'y a pas encore de prêtre ».

CTH 511.1 (KUB XII 2) comporte quatre colonnes mais la partie supérieure de la tablette manque. Le texte permet en premier lieu de dresser une liste

[649] Voir chapitre *Les cultes de Nérik*, p. 174 sq.

[650] Le parallélisme des deux textes KUB XXXVIII 16 et KUB XII 2 est particulièrement utile du fait que KUB XII 2 donne le nom des prêtres avec la mention ^{LÚ}SANGA, là où KUB XXXVIII 16 laissait croire qu'il s'agissait du nom du commanditaire de la pierre (ZI.KIN).

[651] *Cf.* KBo II 1 III l. 12 : ^{LÚ}SANGA *na-a-wi*

[652] *Cf.* KBo II 1 III l. 33 : [^{LÚ}SANGA] *wa-at-ku-ut*

[653] *Cf.* KBo II 1 IV l.10 (CTH 509.1) : 1 EZEN GIBIL *ti-ya-u-wa-aš*

de divinités qui ont une pierre dressée, signe que la tendance à l'anthropomorphisme[654] peut paraître relative.

Voici la série des divinités concernées :

Col. I

La nouvelle divinité[655]
Le dieu de l'orage d'Aššur
Pentaruḫši
Le dieu de l'Orage du tonnerre
Les divinités mâles des nuages
Le dieu de l'Orage *piḫaimmi*
Išelku
Iarri
Le dieu de l'Orage de Ḫayaša
XX-da

Col. II

Le dieu de l'Orage de XXX
La divinité solaire du ciel (masc.)
La divinité solaire de la terre (fém.)
Pentaruḫši

Col. III

Le dieu de l'Orage *piḫaimmi*
Le dieu de l'Orage des nuages
Inara
Iyaya
Le Mt. Uttaliya
La divinité solaire de la terre (fém.)
La nouvelle divinité
Purilimi
Total dix-sept divinités, à savoir[656] :
La nouvelle divinité, le dieu de l'orage d'Aššur, Pentaruḫši, le dieu de l'Orage du tonnerre, les divinités mâles des nuages, le dieu de l'Orage *piḫaimmi*, Išelku, Iarri, le dieu de l'Orage de Ḫayaša, XX-da, Le dieu de l'Orage de XXX, la divinité solaire du ciel (masc.), la divinité solaire de la terre (fém.), Inara, Iyaya, le Mt. Uttaliya, Purilimi.

---

654 HAZENBOS, J., 2003 ; COLLINS, B. J., 2005. Sur le sujet voir ici p. 18-19 avec indications bibliographiques.

655 DINGIR*LUM* GIBIL.

656 Le texte (KUB XII 2 III) indique l. 24 un total de 17 divinités ayant une pierre dressée dans la ville de *Ḫa-x-x*[(Ḫayaša ?). Ce total n'est possible qu'en comptant une fois chaque divinité mais admettant plusieurs épiclèses du dieu de l'Orage et de la divinité solaire par exemple. Suivant HOUWINK TEN CATE, Ph. H. J., 1992, p. 108, le texte concerne la région du Kizzuwatna.

Les noms des prêtres assignés aux cultes se présentent comme suit :

Colonne I	
Divinité [ ]	ITattiya
Nouvelle divinité	IArma-piya
Dieu de l'orage d'Aššur	IMarašanda
Pentaruḫši	IMaraš[anda
	FBazā (SALAMA.DINGIR*LIM*)
Dieu de l'orage du tonnerre	IDuddulli
Dieu male des nuages	IDudduwalli
Dieu de l'orage *piḫaimmi*	IḪullū
Išelku	IMuttanani
Iarri	IḪarwa-ziti
Dieu de l'orage Ḫayaša	IWannī
Divinité [ ]	F Piḫauwiya (SALAMA. DINGIR*LIM*)

Colonne IV	
Divinité [ ]	IPallanna
Dieu de l'orage de Nerik	ITarḫunta-piya
Dieu de l'orage de Tarmaliya	IḪudrala
Pentaruḫši	IḪudrala
Dieu de l'orage de la croissance luxuriante	ITarḫunta-piya
Dieu de l'orage d'Aššur	ITarḫunta-piya
Nouvelle divinité	IDudduwalli
Divinité [ ]	IPallatati

Le texte (col. I) mentionne neuf prêtres et deux prêtresses attachés directement au culte des pierres et responsables chacun du culte d'une divinité (et d'un temple ?) particulier. Marašanda, cité deux fois dans le texte, serait une seule et même personne, d'autant que les deux attestations se suivent directement.

Comme l'a montré A. Taggar-Cohen, la première colonne du texte indique les divinités et leur personnel cultuel avec les rations nécessaires pour les célébrations d'automne et de printemps dont se chargeait le personnel avant la réorganisation (*annallan*).

Les deuxième et la troisième colonnes donnent la liste des biens nécessaires fournis par la ville.

La IVe colonne reprend majoritairement le nom des divinités connues des colonnes précédentes et des pierres dressées précisant le nom du prêtre ou de la prêtresse responsable du culte. Les noms des prêtres sont parfois différents dans cette colonne ce qui laisse penser qu'il s'agit de la nouvelle situation (*kinunna*), suite à la réorganisation opérée par le roi[657].
Deux exemples suffisent pour illustrer ceci : la nouvelle divinité (DINGIR-*LUM* GIBIL) de la colonne I ligne 8' avait Arma-piya comme prêtre, mais la colonne IV l. 20 indique que le prêtre est Dudduwalli. De même, le dieu de l'Orage de la ville d'Aššur avait Marašanda (col. I, l. 10') pour prêtre (également responsable du culte de Pentaruḫši) avec une prêtresse, mais il reçoit ensuite Tarḫunta-piya pour prêtre (col. IV, l. 18).

Le texte donne donc en premier lieu le nom de l'ancien prêtre puis le nom du prêtre nouvellement assigné. Ce dernier remplaçait peut-être un prêtre parti ou décédé, ou alors assigné lui-même à un autre culte. On comprend que chaque divinité possède son propre prêtre et que deux AMA.DINGIR (prêtresses) sont assignées : l'une à Pentaruḫši et l'autre à une divinité dont le nom ne nous est pas parvenu.

Le prêtre Tattiya mentionné dans la colonne I, visiblement responsable de l'ensemble du rituel durant l'été[658], se retrouve peut-être dans KUB XXXVIII 16 (CTH 511.3) :

Vs.
X+1 x GA.KIN.]AG III NINDA.KUR$_4$.RA I DUG [KAŠ
2. -]*wa-an-ni-ia* (érasé) I ŠAḪ.TUR III [NINDA.KUR$_4$.RA[659]?
3. [*A-N*]*A* EZEN *TE-ŠI*
4. $^{D?}$*I-ru-uš* ^{NA4}ZI.KIN ^{I}*Ta*-[*at-ti-ya*? ^{LÚ}SANGA
5. I UDU I DUG KAŠ NINDA.KUR$_4$.RA *IŠ-T*[*U* URU^{LIM} *pí-eš-kán-zi*
6. DINGIR^{LUM} GIBIL ^{NA4}ZI.KIN ^{I}*Ta*-[*at-ti-ya*? ^{LÚ}SANGA

« des fromages, trois pains levés, un vase de bière
XXX un porcelet[660], trois[pains levés ?
Pour la fête du printemps
Iruš une pierre dressée (et) Ta[ttiya ? comme prêtre
un mouton, un vase de bière, du pain levé, sont donnés par la ville
nouvelle divinité : un pierre dressée (et) Tat[tiya ? comme prêtre. »

Il est possible de postuler ici une telle restitution d'autant que ce personnage est cité en lien avec la « nouvelle divinité » (DINGIR^{LUM} GIBIL) dans KUB XII 2[661]. Cette divinité, dont on ne connaît pas l'identité est citée en tête de

657 TAGGAR-COHEN, A., 2006b, p. 355-357.
658 KUB XII 2 l. 2-3.
659 Par analogie à KUB XII 2 I l. 17.
660 COLLINS, B. J., 2006, « Pigs at the Gate : Hittite Pig Sacrifice in its Eastern Mediterranean Context », *JANES* 6, p. 155-188, MOUTON, A., 2006, « Le porc dans les textes religieux hittites », *De la domestication au tabou*, p. 255-265.
661 Aux côtés de Ta[ttiya, on note la présence d'un certain Pallaš.

liste[662], dans KUB XII 2 tandis qu'elle se place après Iruš dans KUB XXXVIII 16 (CTH 511.3). Ce texte étant fragmentaire il n'est pas possible de déduire s'il s'agit de la première colonne ou pas. Quoi qu'il en soit, les deux textes présentent une similitude dans la forme et le sujet. À l'exception de la « nouvelle divinité », les divinités présentes dans KUB XXXVIII 16 ne se retrouvent pas dans KUB XII 2 (Iruš, Milku et Tatta). Le rituel décrit dans le KUB XII 2 se déroule au printemps, comme dans KUB XVIII 16. Les deux textes ont surtout en commun la mention très particulière du sacrifice d'un porcelet[663].

À cette époque plusieurs cultes officiels du Kizzuwatna avaient déjà été hourritisés[664]. Cependant, ce texte-ci montre des éléments louvites, comme l'atteste l'appellation louvite du dieu de l'Orage[665].

Ces deux textes (511.1 et 511.3) listent ainsi une vingtaine de divinités dont le culte s'opère sous forme de pierres dressées. C'était le cas avant la réorganisation et cela reste actuel. Le roi Tudḫaliya IV nomme des prêtres responsables des cultes lorsque cela est nécessaire[666], et sa réorganisation n'impliquait pas systématiquement le remplacement des pierres dressées par des représentations thériomorphiques ou anthropomorphiques.

KUB XII 2 est ici le reflet d'un *status quo* et concerne une seule et même ville dont le nom nous échappe. (col. III, l. 24) : « Total de dix-sept divinités, une pierre dressée[667] de la ville de Ḫašu[…] ».

La statue devant sa pierre dressée (CTH 505)

Datant de Tudḫaliya IV cet inventaire concerne les villes de Wiyanawanta, Mamnanta, Paniššu et de Laršiliya.

Les tablettes KBo II 7 (plus récente) et KBo II 13 ont été étudiées par C. Carter[668]. KBo II 7 (CTH 505) mentionne de façon claire que chaque divinité est placée devant sa pierre dressée durant le rituel. L'essence de la célébration se trouvait dans la rencontre de la statue anthropomorphique avec sa pierre dans un un sanctuaire lithique dans la nature. C'est dans cet espace en plein air que se déroulait le rituel au printemps.

---

662 Voir Schwemer, D., 2008, « Fremde Götter in Hatti. Die hethitische Religion im Spannungsfeld von Synkretismus und Abgrenzung », Ḫattuša-Boğazköy, *CDOG* 6, p. 150 qui reprend la question de savoir si cette nouelle divinité est une divinité étrangère entrant dans le panthéon ou s'il s'agit d'une nouvelle divinité hittite sous forme de statue.

663 KUB XII 2 col. I l. 17 et KUB XVIII 16 l. 2'.

664 Archi, A., 2002b, p. 48.

665 Archi, A., 2002b, p. 48. Le texte donne ^{D}IM-*aš* (Vs. l. 4') et ^{D}IM-*ni* (Vs. l. 6') pour Tarḫun(t)- et non Teššup.

666 Le roi hittite nomma également un prêtre SANGA en Aštatta, voir KUB V 6, col. l. 38'-43'.

667 La mention d'une pierre dressée pour dix-sept divinités n'est pas claire. On imagine que les dix-sept divinités sont représentées, chacune, sous forme de pierre dressée.

668 Carter, C., 1962, p. 90-104 et 110 à 115.

Rev. (fête de printemps)

19-20. *ku-in-na A-NA PA-NI* $^{\text{NA4}}$ZI.KIN-*ŠÚ da-ni-nu-an-zi* II UDU ^{D}U I UDU $^{\text{ḪUR.SAG}}$*Ki-in-ka-li-i-ša* BAL-*an-ti*

« et chacun devant sa pierre dressée, ils placent correctement. Deux moutons pour le dieu de l'Orage, un mouton pour le Mt. Kenkališ, ils offrent en sacrifice ».

Le texte explique précisément que le dieu de l'Orage et la divinité du Mt. Kenkališ sont chacun placé devant leur pierre dressée (KBo II 7 Rev.) :

12. DINGIR.MEŠ *ku-in-na a-pí-il A-NA* $^{\text{NA4}}$ZI.KIN *pí-ra-an*

« les dieux, chacun devant sa pierre dressée».

C'est dans les environs de Paniššu que le sanctuaire en plein air devait se trouver et cette ville se voit gratifiée d'une fête d'automne et d'une fête de printemps par le roi Tudḫaliya IV (KBo II 7 Rev.) :

23. EZEN-*ŠÚ ḫa-az-zi-wi-ya-za du-uš-ka-ra-at-ta-za tar-ra-a-u-wa-an-za*

« Leur fête respective avec les rites et les divertissements sont établis ».

Suivant un modèle bien établi, le grain est entreposé dans le vase *ḫarši* à l'automne et c'est au printemps que le vase est brisé pour la fabrication du pain à offrir aux dieux. Le rituel implique qu'on se rende au sanctuaire lithique pour la célébration le jour car dès que le soleil se couche, les divinités sont ramenées dans le temple, dans la ville (KBo II 7 Rev.) :

22.-23. UD.KAM *ku-la-ni-it-tar* DINGIR.MEŠ *INA* É.DINGIR-*LIM-ŠÚ ar-ḫa pí-tin-zi*

« Le jour est fini, les divinités retournent chacune dans son temple ».

En plus de l'instauration de fêtes, de rations et de divertissements pour les divinités lors des fêtes d'automne et de printemps, le roi avait aussi décidé la construction d'un temple et la confection de statues de culte pour la ville de Paniššu (KBo II 13 Obv.) :

2. [*A-NA* ^{D}U $^{\text{ḪUR.SAG}}$*Ku-li-nu-na* É.DINGIR-*LI*]*M* 3 PA ZÍZ ^{D}U ^{I}*Zi-ya-zi-ya* 3 PA ZÍZ $^{\text{ḪUR.SAG}}$*Ku-li-nu-na* ^{D}UTU-*ši da-a-iš*

« [Pour le dieu de l'Orage et pour le Mt. Kulina un temp]le, 3 *PA* de grain pour le dieu de l'Orage et pour le Mt. Kulina, Sa Majesté a instauré ».

Pour la ville de Mamnanta[669], le roi avait instauré la confection de statues pour le Mt. Arnuwanda, le Mt. Ḫuranašša, le Mt. Blanc, la source Šigašiga, la source Šuwanna, la source Ḫašḫanari et la source Ḫaluwanna. (KBo II 13 l. 21-24). Les montagnes sont représentées sous forme thériomorphique

[669] Annexes, tableau III.

(bœuf) en fer, soit sous forme d'arme (^{GIŠ}TUKUL) surmontée d'une statuette[670] (ALAM). Les sources sont systématiquement représentées sous forme de statue de femme en fer ou en argent (ALAM DUMU.SAL AN.BAR).

CTH 505.2 (KBo II 13 obv.)

24. […] ^{TÚL}*Ḫal-wa-an-na-an* ALAM$^{\text{ḪI.A}}$ DUMU.SAL.MEŠ AN.BAR DÙ-*zi* I É.DINGIR-*LIM-ma-aš* É.ŠÀ ^{DUG}*ḫar-ši-ia-aš* D[Ù-*an-zi*]

«… la source Ḫaluwanna : à chacune une statue de fille en fer, ils font. 1 temple avec une chambre pour le vase *ḫarši*, ils font».

Cet extrait atteste, de plus, qu'une pièce spécifique était réservée pour le vase rituel (*ḫarši*). Ce dernier, sorte de pithos, était l'un des éléments les plus importants du rituel puisqu'il contenait le grain nécessaire à la fabrication des pains rituels[671].
On peut conclure que les efforts du Grand Roi se sont concentrés tant sur les modalités du culte que sur les représentations des divinités. Quand c'est nécessaire le roi fait aussi construire un temple et veille à l'entretien du sanctuaire et des divinités qui reçoivent des offrandes. Des fêtes saisonnières sont instaurées à l'automne et au printemps. C'est à ce moment que les statues anthropomorphiques des temples de la ville de Paniššu rejoignent de jour le sanctuaire lithique où plusieurs pierres se dressaient dans la nature. On veille ensuite à ramener les statues dans les temples dès la nuit tombée. Ces processions attestent également que le roi conserve intacts les lieux de cultes lithiques en dehors des villes et que ce n'est que dans les centres urbains que de nouvelles représentations avaient parfois été faites.

3.2.2 L'environnement

La pierre dressée et l'eau (CTH 519[672])
Cet inventaire concerne la déesse de la nuit (DINGIR GI_6) de Parnašša (du Mt. Parnasse[673]) et date de la fin de l'Empire. Il donne la description de cinq rituels, mais aucun de ses derniers n'est un rituel saisonnier.

Le EZEN ^{URUDU}ŠU.KIN «rituel de la faucille» concerne un sanctuaire lithique dans la nature. Si la forme du rituel n'est pas très différente des autres rituels agraires, il a la particularité de mentionner une pierre près d'une rivière où on amène la divinité (hydrophorie). On retrouve d'ailleurs un procédé identique dans le texte CTH 505.2, KBo II 13 Rev. (mentionné ci-dessus) :

670 On imagine une sorte de massue en bois qui comporterait une effigie humaine sur son sommet.
671 Voir Archi, A., 1973.
672 KBo II 8 publié par Hazenbos, J., 2003, p. 131-141.
673 Pour une étude étymologique du toponyme, voir Bader, F., 1988, «Mont Parnasse», *Mélanges de philologie et de linguistique grecques offerts à J. Taillardat*, p. 1-23.

3-4. SAL.MEŠ *ḫa-az-qa-ri-i-ya-za* ^{TÚL}*Wa-ar-wa-ta-li-ya-an-za A-NA* $^{\text{NA4}}$ZI.KIN$^{\text{ḪI.A}}$ *pí-e-da-an-zi*

« les femmes *ḫazqara* à la source Warwatali, aux pierres dressées, elles amènent ».

Dans CTH 519, des femmes récoltent des fruits qu'elles viennent déposer devant la statue de la divinité ou la pierre de la déesse de la Nuit, comme CTH 505 en fait d'ailleurs l'écho. La lacune dans KBo II 8 n'autorise pas de restitution certaine (Rev. III l. 1'-3') mais le texte poursuit (l. 4' sq.) :

> « Quand pour la divinité de la Nuit, ils font le rituel de la faucille, les hommes de la montagne[674] donnent X de grain, 5 pains et 1 vase *ḫuppar*. Le prêtre fournit régulièrement à ses frais 50 pains ; 5 vases de bière c'est ce que donnent régulièrement les hommes de la ville. Ils déposent la viande, de ce qui est cru et de ce qui est cuit. Les femmes *palwatalla* (crieuses) du bois *šuruḫḫa*, 1 membre, 3 miches de pain, 1 vase *ḫuppar* de bière. Les hommes *ḫazziwi* (du rituel) vont devant. Les hommes-lions…les dieux de la ville, les femmes *ḫazqara* vont derrière ».

Plus loin, on lit :

13. DINGIR-*LUM za-ri-mi-im-ma al-da-an-⸢niš⸣*$^{?}$ *ar-nu-wa-an-zi*
14. DINGIR-*LUM PA-NI* $^{\text{NA4}}$ZI.KIN *ti-ia-an-zi* 3 NINDA. ⸢KUR$_4$⸣.RA
15. I DUG *ḫu-up-par* [3$^{?}$] <DUG> KAŠ LÚ.MEŠ URU-*LIM pé-eš-kir*
16. SAL$^{!}$ *pal-wa-tal-la-aš* 3-*ŠÚ pal-wa-iz-zi*
17. GIŠ *šu-ru-uḫ-ḫa-aš PA-NI* $^{\text{NA4}}$ZI.KIN *ti-ia-*<*an*>*-zi*

« On amène la divinité à la source Zarimma (agitée$^{?}$). Ils installent la divinité devant la pierre dressée. Trois gros pains, un vase *ḫuppar*, tois vases de bière, les hommes de la ville donnent régulièrement. Les crieuses poussent leur cri trois fois. Ils présentent du bois *šuruḫḫa* devant la pierre dressée ».

Une crieuse *palwatalla* intervient encore plus bas où elle se tient devant la pierre dressée :

24-25' ^{SAL}*pal-wa-tal-la-aš* EGIR *ú-iz-zi na-aš PA-NI* $^{\text{NA4}}$[ZI].KIN *ti-ia-zi nu* 3-*ŠÚ pal-wa-iz-zi*

« La crieuse revient en arrière et se tient devant la pierre dressée, elle crie trois fois ».

Bien qu'il ne s'agisse pas ici d'un rituel agraire lié au printemps ou à l'automne, le mode opératoire du rituel est le même. Une procession quitte le temple pour se rendre dans un lieu, en dehors des limites de la ville où se trouve une pierre dressée. Au pied du Mt. Parnasse, près d'une rivière, la déesse de la Nuit vient à sa pierre pour se régénérer. Le rituel comporte des offrandes de viande, de pain et de bière. C. Carter[675] notait au sujet de ce rituel : « Perhaps because of the unusual nature of the deity, there are some

---

674 Mt. Parnasse.

675 Carter, C., 1988, p. 186.

aspects of the festival that are somewhat unusual. But, the essential outline is that of a Hittite seasonal festival».

Ce rituel mentionne enfin (l. 28) que de jeunes hommes lèvent une pierre (NA$_4$) avant que la procession ne regagne la ville. Comme de coutume, à la nuit tombée, la divinité sous forme de statue anthropomorphique devait regagner son temple dans la ville et la pierre dressée sacrée restait elle dans la nature. La pierre (NA$_4$) évoque des joutes qui se déroulaient après le banquet pour divertir la divinité[676]. Suivant la distinction faite dans l'introduction de cette recherche, NA$_4$ ne désigne pas la pierre sacrée. Selon cette interprétation, il s'agirait d'un «jeter de poids» qui marquerait la fin du rituel, avant le retour de la procession en ville[677].

Les pierres dressées et les arbres (CTH 525)

De nombreuses pierres se dressaient dans les bois sous des arbres, comme on peut le voir avec le culte de Iarri, divinité de la guerre et de la peste.

KUB VII 24 + KUB LVIII 29 Rev.

12-13. ^{D}*Ia-ar-ri-iš* ^{NA_4}ZI.˹KIN˺.MEŠ $^{GIŠ?}$TIR$^{!}$ *ar-ta-ri*

«Concernant Iarri, les pierres dressées sont dans le bois».

KUB XXV 23 + LIX 34 (CTH 525.3[678]) est un important inventaire de culte remontant au règne de Tudḫaliya IV. Il traite des fêtes agraires d'automne et de printemps et mentionne un sanctuaire lithique dans la nature, près d'une rivière, et en lien avec un arbre. C'est le seul inventaire qui envisage deux itinéraires processionnels pour la statue du dieu du Mt. Ḫaluwanna[679] (dans la région d'Urišta?), qui doit se rendre vers sa pierre dressée (l. 12' -15'). Cette variante s'explique du fait que le texte prévoit un itinéraire différent si le pays est occupé par l'ennemi. On préférera alors la montagne (plus sûre?), aux berges de la rivière (trop exposées?). Dans les deux cas, cependant, la pierre se dresse sous un peuplier. La question se pose de savoir s'il existait alors deux

676 Carter, C., 1988, p. 186.

677 NA$_4$ $^{LÚ.MEŠ}$GURUŠ ˹*kar*˺*-ap-pa-zi* (de *karp-* «lever») «les jeunes hommes lèvent la pierre».

678 À noter que CTH 525.2 (KUB XVII 35): Taggar-Cohen, A., 2002, p. 127-138; ead., 2002, «The Casting of Lots among the Hittites in Light of Ancient Near Eastern Parallels», *JANES* 29, p. 99; ead., 2005, p.108 sq. KUB XXV 23 + LIX 34: Hazenbos, J., 2003, p. 30-40, Taggar-Cohen, A., 2005, p.104 est quant à lui, un EZEN *pulaš* (rituel du tirage au sort, voir ici p. 214) qui permettait le choix du nouveau prêtre, ainsi désigné par la divinité. Dès sa nomination, le rituel impose un rite de purification (l. 17') et la divinité (DINGIR-*LUM*, sous forme de statue ALAM) se rend dans le temple du nouveau prêtre. L'absence de pierres dressées dans ce contexte indiquerait qu'elles se trouvaient dans la nature, hors des limites de la ville. Dans cet inventaire, le prêtre rend hommage à la divinité *A-NA PA-NI* DINGIR-*LUM* sans qu'il ne soit jamais fait mention de monolithe. On connaît peut-être de rares exemples de pierres dressées dans les temples: voir Archi, A., 1973, p. 20-21.

679 Une source Ḫaluwanna est également attestée, voir KBo II 7 obv. l. 27, 31; II 13 rev. l. 24, 28.

pierres distinctes (et donc deux sanctuaires) ou s'il existait la possibilité de célébrer la fête en deux lieux différents. Si tel était le cas, il faudrait alors admettre que la pierre dressée et sacrée pouvait être déplacée suivant les circonstances.

12'. *nu ma-a-an IŠ-TU* LÚKÚR *kat-ta ki-it-ta-ri ˹na˺*[*-a*]*n* ḪUR.SAG*-i pé-tan*x*-zi na-˹an˺* [NA4ZI.KIN *pé-ra-an ta-ni-nu-wa-an-zi*]
13'. NA4ZI.KIN*-ia* GIŠ*ḫa-a-ra-u-i kat-ta-an ar-˹ta˺-˹ri˺* 3! NINDA *UP-NI pár-ši-ya-an-zi*
14'. KAŠ*-ia ši-ip-pa-an-zi ma-a-an ˹IŠ˺-˹TU˺* LÚKÚR *Ú-UL kat-ta ki-it-ta*
15'. *na-an* NA4ZI.KIN GIŠ*ḫa-a-ra-u-i ka*[*t-t*]*a-an* ÍD*-an-kán ta-pu-ša*

« quand (le pays) est placé sous contrôle ennemi, ils l'amènent (la statue du Mt. Ḫaluwanna) à la montagne et [ils l'arrangent devant la pierre dressée], la pierre se dresse sous un peuplier[680]. Ils rompent trois pains d'un *upnu* et offrent de la bière. Et quand (le pays) n'est pas placé sous contrôle ennemi, alors la pierre (est) sous un peuplier près d'une rivière ».

La montagne était certainement le lieu le plus sûr pour célébrer le rituel, à l'abri des incursions ennemies. Lorsque le pays était en paix, on pouvait alors célébrer le rituel dans la plaine, sur les rives du fleuve. Ce n'est pas ici l'unique exemple où la pierre se dresse dans un lieu naturel arboré. Bien que la lecture soit problématique, on connait d'autres exemples de pierres dressées dans un bois à Karaḫna (KUB XXVII 70 col. II l. 25-37) :

DUTU*-un-kán kat-*[*ta-an* G]IŠ ˹TIR˺*-ni pé-da-an-zi*

« Et puis ils portent la divinité solaire en [bas vers] le ˹bois˺ »,

et durant la célébration de l'AN.TAḪ.ŠUM où la pierre dressée du dieu de l'Orage se trouve près d'une haie de buis. Au 15e jour de la fête des offrandes sont faites à la pierre du dieu de l'Orage du Ḫatti, à la « haie de buis ». L'emploi du verbe *ar-* est identique dans KUB VII 24 + KUB LVIII 29 Rev. l. 12-13 concernant le culte de Iarri.

On le voit dans les fêtes de Karaḫna (CTH 681.1), dans les cultes de Nérik (CTH 678) et particulièrement lors de la célébration de l'AN.TAḪ.ŠUM au 14e et 15e jour. Enfin, une fête pour Telepinu mentionne également que la pierre se dresse sous un arbre (CTH 638.2.H).

l. 34' précise la nature de la pierre du DU de la ville de Ḫarkmiš. Cette dernière est dite *ḫašḫaššan* (de *ḫašḫaš-* « gratter ») indiquant qu'elle avait été débitée, polie ou gravée ? La pierre est aussi caractérisée comme étant « bonne », (SIG5, *aššu-*). Il est difficile de savoir ce que le texte indique précisément par cet adjectif. Peut-être la pierre était-elle taillée comme à Mari ? Des pierres ouvragées sont attestées, bien que rarement. CTH 522[681] atteste une pierre *gulant-* et CTH 509[682] une pierre avec une représentation gravée.

---

680 Akk. *ṣarbatu*, il s'agit peut-être du peuplier de l'Euphrate.
681 Voir ici p. 37 sq.
682 Voir p. 148 sq.

3.2.3 L’étendue géographique

Le culte des pierres dressées au Kizzuwatna

Le culte des pierres est également attesté dans la province du Kizzuwatna : dans les rituels de la *Maštigga* (rituel privé), et dans le culte de la déesse Išḫara (KUB XL 2) par exemple. D’autres fragments concernant Kummanni attestent, au temps de Tudḫaliya IV, le culte des pierres dans cette province. On sait cependant d’après KUB XL 2 que les cultes lithiques étaient pratiqués dans cette région avant la réorganisation de Tudḫaliya IV[683].

Dans les fragments présentés ci-dessous, c’est le territoire de Kummanni et la ville de Lawazantiya qui attestent cette pratique. Rappelons brièvement que Puduḫepa, épouse de Ḫattušili III, était fille d’un prêtre d’Ištar dans la ville de Lawazantia. Ces extraits, très fragmentaires, permettent d’inscrire de façon certaine le Kizzuwatna dans les régions concernées par la réorganisation des cultes. Cette politique religieuse s’étendit donc naturellement vers le sud-est avant d’atteindre certaines régions de la Syrie du Nord.
Fête mensuelle et inventaires de culte[684].

CTH 591 = KUB 31.122 (Bo 498) + FHL 42 (AO 7728).

1. [*UM-M*]A ^{I}*Tu-ut-qa-li-ya* LUGAL.GAL LU[GAL KUR ^{URU}*Ḫa-at-ti*
2. *ka-ru-ú ku-wa-pí* [KU]R ^{URU}*Kum-ma-an-ni* x[
3. *nu* É^{MEŠ} DINGIR^{MEŠ} *ḫu-u-ma-an-du-uš* [
4. *nam-ma-mu ú-e-ir* DINGIR^{MEŠ} *na-ak*-[
5. É^{MEŠ} DINGIR^{MEŠ} *ḫu-u-ma-an-du-uš* [
6. *I-NA* KUR ^{URU}*Zu-na-qa-ra-ma* x[
7. MUŠEN *a-ra-a-an* [*ḫa*]*r-ta nu-mu* x[

« Ainsi Tudḫaliya, Grand Roi, R[oi du Pays Ḫatti ?
Auparavant quand le territoire de Kummanni [
Alors tous les temples des dieux [
Ils sont revenus. Les dieux [
Tous les temples des dieux [
Sur le territoire de Zunaqara [
Un oiseau a-ra-a-an il [tie]nt x[? ».

Inventaire dressé sous Tudḫaliya IV.
CTH 525.9 (Texte parallèle KBo XX 90 (235/g))

1. *UM-MA* ^{I}*Tu-ut-ḫa-li-ya* LUGAL.GAL LUGAL KUR [^{URU}*Ḫa-at-ti*
2. [nu] É^{MEŠ} DINGIR^{MEŠ} *ḫu-u-ma-an-du-uš wa-a*[*r-an-da-at* ?
3. [É]^{MEŠ} DINGIR^{MEŠ} *ḫu-u-ma-an-du-uš* EGIR-*pa* [
4.] *ú-it* ITU 3.KAM ^{URU}*Zu-un-na-h*[*a-ra-ma*
5. -*r*]*e-eš-ki-nu-un nu-uš-ša-an* x[
6.]x É^{MEŠ} DINGIR^{MEŠ} *na-ak-ki-i*-x[
7.]x-*aš a-ri-ya na-aš ú-wa-nu*[-*un*?

683 Archi, A., 2002a, p. 27 et note 42.
684 Que M.-C. Trémouille soit chaleureusement remerciée pour nous avoir mentionné ces textes et d’avoir consacré du temps à leur étude.

8'.]x-*an-te-eš* $^{\text{NA4}}$*ḫu-wa-ši* x[
9'. *ú-w*]*a-nu-un* x[

«Ainsi Tudḫaliya, Grand Roi, R[oi du Pays Ḫatti?
Alors tous les temples des dieux *wa-a*[*r-an-da-at* ?
Tous les temples des dieux à nouveau[
] il vient, le 3e mois, dans la ville de Zunnaḫ[ara
…
les temples des dieux…
]… ariya et j'allais?
… à la pierre dressée
j'al]lais…».

Inédit 473/z[685].
Dupl. KUB LX 117[686].

]x-*za ku-e* ^{URU}DU$_6$$^{\text{HI.A}}$ *I-NA* ^{URU}*Kum-ma-an-ni Š*[*A*
]*ŠA* ^{URU}DU$_6$$^{\text{HI.A}}$ *ŠA* ^{URU}*La-wa-za-an-ti-ya*[687]
$^{\text{NA4}}$]ZI.KIN$^{\text{HI.A}}$ *te-iš-ki-iz-zi*[688]

«…] que l'ensemble des Tells dans la ville de Kummanni q[ui…
] des Tells de la ville de Lawazantiya
l'ensemble des pierres dressées il place continuellement».

La Maštigga (CTH 404)

Lors du rituel kizzuwatnéen contre les querelles familiales, la *Maštigga*, vieille femme chargée de guérir les maux et de venir à bout des querelles familiales, fait appel à des pierres dressées (*ḫuwaši*). Ces dernièress revêtent un caractère apotropaïque tout à fait particulier. Ce rituel remonte à la période médio-hittite, période peu connue de l'histoire anatolienne, entre la splendeur de l'Ancien-Empire et celle de l'Empire.

Deux protagonistes nommés «maîtres du rituel» opèrent un rite afin d'effacer une discorde et les paroles malheureuses ou maléfiques qui avaient été prononcées. Aux côtés des pierres dressées, un plat et un pot servent également d'objets apotropaïques. Le feu est également employé afin de détruire l'objet et les conséquences de la dispute[689].

§39-42

«Puis ils allument un feu à droite et à gauche et entre (les feux) on pose sept pierres, et la Vieille présente du pain levé sucré d'un *tarnu* (et) une cruche

[685] KÜMMEL, H. M., 1980-1983, *RlA* 6, p. 335.
[686] KOŠAK, S., 1994, «review of Klengel, H., Keilschrifturkunden aus Boghazköi 60 Texte verschiedenen Inhalts», *ZA* 84, p. 289-90.
[687] On retrouve ^{URU}DU$_6$ dans KUB XXV 23 (CTH 525.3) angle gauche l. 1 et 3 notamment.
[688] *te-iš-ki-iz-zi*, It. de *tiya-* «avancer, placer, se présenter» ou de *dai-* «asseoir». Ici plus clairement forme itérative de *tiya-* (présent, 3e pers. sing.) «il avance».
[689] Nous donnons ici le texte en traduction; pour la translittération, on se référera à l'édition de MILLER, J., 2004, *Studies in the Origins, Development and Interpretation of the Kizzuwatna Rituals* (*StBot* 46).

de vin aux deux maîtres du rituel, et (ces derniers) posent leur main (dessus). Puis la Vieille rompt le pain levé sucré et fait une libation de vin, puis elle s'exprime en ces termes :

‹Celui qui a construit celles-ci, les pierres dressées[690], voici maintenant, elles sont renversées. Que les paroles qui sortaient de la bouche et de la langue (adressées) aux maîtres du rituel tombent de la même manière !›

Puis les deux maîtres du rituel renversent les pierres avec les pieds et ils marchent entre les feux et jettent les manteaux précieux qu'ils ont portés, et la Vieille les prend pour elle.

Et elle balance un pot au-dessus d'eux et pose à leurs pieds un gros plat en disant ceci :

‹Voici le pot est un substitut pour vos têtes, voici le plat pour que vous écrasiez toute cette affaire avec vos pieds.›'

Et la Vieille brise le pot, et les deux maîtres du rituel écrasent le plat avec leurs pieds. Puis elle dit :

‹Que toutes les paroles et les malédictions soient écrasées ! »»

Les pierres qui sont élevées dans ce rituel ne représentent en rien une divinité, elles ne sont ici que des *Ersatz* pour matérialiser les paroles maléfiques et mauvaises qui avaient été prononcées par les deux protagonistes, membre d'une même famille. Même si les pierres ne manifestent pas ici la présence immanente de la divinité, le contexte religieux du rituel ne les détache pas de leur signification religieuse. Sans représenter de divinités, elles ont la capacité de remplacer et de matérialiser des paroles et des malédictions qui ont été prononcées. Le pot et le plat revêtent la même utilité.

L'emploi des pierres sert avant tout à matérialiser ce qui n'est pas palpable ou accessible à l'homme. Ce rituel du Kizzuwatna atteste un emploi des pierres dressées différent de celui étudié jusqu'à alors. Il fait penser aux diverses formules de malédiction connues de la Syrie (Emar et à Tell Munbaqa). À Emar comme à Tell Munbaqa, on menace un *quidam* de dresser une pierre (*sikkānu*) sur sa maison si les termes du contrat ne sont pas respectés. Le fait de renverser une pierre en Anatolie signifie qu'on efface la malédiction, tandis que la Syrie nous fait l'écho de la pratique inverse qui consiste à planter une pierre qui matérialise une malédiction ou une expropriation. Dans les deux cas, l'emploi de la pierre est identique, il s'agit de matérialiser ce qui n'est pas tangible[691].

Les pierres dressées dans le culte d'Išḫara CTH 641.1 (KUB XL 2)

Déesse majeure du panthéon du Kizzuwatna, la déesse Išḫara est arrivée en Anatolie par l'intermédiaire hourrite. Son culte présente cependant une particularité : un sanctuaire lithique dans la montagne. Išḫara, déesse de la maladie aussi bien que de la guérison, est aussi la divinité tutélaire du ser-

690 Suivant l'interprétation de Jakubovich, I., 2009, *Sociolinguistics of the Luwian Language*, Leiden, Boston, Brill, p. 278-279, *tanita-* est une glose pour le hittite *ḫuwaši*, voir ici p. 40.

691 D'autres rituels privés, comme CTH 447 (KBo XI 72, col. III, l. 20) attestent l'érection de pierres en plein air. Les pratiques lithiques ne concernaient pas seulement les rituels majeurs ou impériaux agraires.

ment. On lui attribue également un lien avec le monde souterrain, la végétation, une montagne et une source. Elle a aussi la capacité de purifier et on l'invoque pour la procréation et lors de traités.

Comme A. Archi l'a démontré, Išḫara était vénérée dans les panthéons sémitiques et non-sémitiques du Proche-Orient. On la retrouve en premier lieu à Ebla au IIIe millénaire[692], dans l'onomastique mésopotamienne dès la période d'Akkad, dans le Haut-Khabour et son culte se répand dans les villes de Nippur, Sippar, Kiš, Harbitum, Larsa, Urum et Tell el-Rimah[693]. Attestée également en Asie Mineure, des textes de l'époque des colonies assyriennes[694] indiquent des offrandes à Išḫara dans divers temples en Anatolie[695].

CTH 641.1 (KUB XL 2) est une tablette de l'époque impériale où Tudḫaliya I confirme une donation faite à la déesse par Talzu. On apprend notamment qu'un sanctuaire est construit sur le Mt. Išḫara avec trois pierres dressées. Un bâtiment contient une *cella* pour Išḫara, et ce temple est doté des biens du village. Le texte indique qu'à l'époque de Šuppiluliuma I les privilèges du sanctuaire ont été confirmés, Išḫara étant la divinité la plus importante du panthéon kizzuwatnéen. On construit alors un temple sur la montagne éponyme, dans les environs des villes de Nariša et Tarša. Une source est également mentionnée, associée à cette divinité dans la ville de Neriša[696].

KUB XL 2 (Bo 4889) Vs.

12. *ma-aḫ-ḫa-an-ma-wa* ^{I}*Tal-zu-ú-uš* [ ]
13. *ti-it-ta-nu-ut nu-wa-kán* ŠÀ $^{\text{H[UR.}\textit{SAG}}$*Iš-ḫa-ra*]
14. *I-NA* $^{\text{HUR.SAG}}$*Iš-ḫa-ra-pát še-ir* [ ]
15. *ú-e-te-it* 3 $^{\text{NA4}}$*ḫu-u-wa-ši i*[*š-ga-ra-a-it* ^{D}*Mu-wa-nu*]
16. ^{D}*Mu-wa-at-ta-al-li* Ù ^{D}GI[BIL]
17. É.ŠÀ-*ni IT-TI* ^{D}*Iš-ḫa-ra* UR[U *Ne-e-ri-ša*]

---

692 ARCHI, A., 1992 : « Substrate : Some remarks on the formation of the west Hurrian pantheon », *Sedat Alp'e Armağan*, Ankara, p. 6-10.

693 HAAS, V., 1994, p. 393.

694 Le panthéon attesté dans KBo XXIX 213 + YBC 16812(+) (dont CTH 641.2 est une copie datant de Tudḫaliya IV) serait syrien : Išḫara, Bēltu (Ištar), la lune et le soleil, Ḫalma, Šangara et Tuḫḫitra (hapax de la documentation, Vs. 11-12, 27-31, Rs. 17'-20'). Ḫalma apparaît dans les rituels d'Emar aux côtés de la lune : Šangara/ Šaggara (Emar 378, l. 12) mais aussi dans le *Zukrum* (Emar 373, l. 93') aux côtés d'Ištar et d'Išḫara (ARCHI, A., 2002b, p. 52). La divinité lunaire, Šaggar est particulièrement présente à Emar dans le rituel du *Zukrum*. L'interprétation donnée par A. Archi plaiderait en faveur d'une influence syrienne dans certains cultes hittites, ou du moins l'introduction de cultes étrangers en Anatolie. Mais HAAS, V., 1994, p. 400-401 estime qu'il s'agit d'un rituel du Kizzuwatna. Voir aussi PRECHEL, D., 1996, *Die Göttin Išḫara*, p. 231-244. Nous pensons également que c'est du Kizzuwatna que ce culte est originaire et que c'est depuis l'Antolie qu'il arriva ensuite à Emar.

695 Voir aussi p. 237 sq. et MURAT, L., 2009, « Goddess Išḫara/Tanrıça İšhara », *Tarih araştırmaları dergisi* (Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih coğrafya Fakültesi) vol. XXVIII (Sayı : 45), p. 161.

696 La lecture de la tablette s'appuie sur MURAT, L., 2009, « Goddess Išḫara/Tanrıça İšhara », *Tarih araştırmaları dergisi* (Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih coğrafya Fakültesi) vol. XXVIII (Sayı : 45).

18. *ŠA* DINGIR.MEŠ-*ia-wa* ALAM$^{HI.A}$-*ŠU-NU i-ia-at* [ ]
19. ALAM KÙ.BABBAR GUŠKIN *i-ia-at ŠA* DUMU.MU[NUS]
(…)
33. *pí-ra-an-ma-aš-ši* TÚL *ŠA* ^{D}*Iš-ḫa-ra* ^{URU}*Ne-e-ri-ša* Z[AG-*aš* EGIR$^{?}$-*an-ma-aš-ši*]
34. *ŠA* ^{D}GIBIL *ki-i* URU.DIDLI$^{HI.A}$ *ŠA* É ^{I}Ú-*ut-ti nu ki-e-da-aš* [DINGIR.MEŠ-*aš pí-ia-an*]

« Quand Talzuš [devint roi] […]
il établit. Et au cœur du m[ont] d'[Išḫara] […]
en haut dans la montagne même d'Išḫara […]
il construisit. Trois pierres il plan[ta…une pour Muwanu?]
Muwattalliš et le F[eu divinité]
Dans la *cella* d'Išḫara de [Neriša] […]
que personne de difforme n'entre […]
Il fit aussi les statues des dieux. […]
Il fit une statue d'argent et d'or. Il fit aussi une statue d'une jeune fe[mm]e […]
(…)
devant, la source d'Išḫara de Neriša c'est la fron[tière, à l'arrière le]
du dieu du feu. Ces villages sont inclus dans le territoire de Wuzzi et [à] ces [dieux ils sont donnés] .»

Un sanctuaire pour Išḫara est construit dans une montagne qui porte son nom et les trois pierres qui y sont plantées manifestent l'essence des divinités Muwattalli, le Feu divinisé et peut-être aussi Muwanu (si la restitution est correcte, mais pas Išḫara). Le texte mentionne aussi des statues (ALAM) pour les dieux mais il n'est pas possible de savoir si les statues sont celles des trois divinités déjà manifestées par les pierres dressées.

Afin d'éviter toute souillure le texte précise clairement un interdit : toute personne difforme ne pourra pas pénétrer dans la *cella* du temple. La partie la plus importante, la plus sacrée du sanctuaire est ainsi protégée[697].

3.2.4 Les cultes de Karaḫna

CTH 517 (KUB XXXVIII 12) et CTH 681.1 (Bo 3298 + KUB XXV 32 + KUB XXVII 70 + 1628/u)

Karaḫna est une ville hittite non localisée, mais qu'on place depuis les recherches de S. Alp dans le nord-ouest de l'Anatolie, à l'ouest des établissements kaskéens dans la région pontique, près du site de Maşat Höyük[698].

[697] Mouton, A., 2006, « Le porc dans les textes religieux hittites », *De la domestication au tabou : Le cas des suidés dans le Proche-Orient ancien*, B. Lion & C. Michel (éd.), Travaux de la Maison René-Ginouvès 1, p. 259, « En effet, les textes hittites font maintes références aux strictes règles de pureté que non seulement les prêtres, mais l'ensemble des membres du personnel du temple d'une divinité doivent respecter ».
[698] Alp, S., 1983, p. 43-46.

C’est un centre religieux important et L. Jakob-Rost[699] notait que les divinités tutélaires de la ville jouissaient d’offrandes quotidiennes. Elles étaient parmi les seules à recevoir tous les jours un tel traitement ce qui souligne l’importance de ce centre religieux. Le développement intense de la vie religieuse à Karaḫna met aussi en lumière un trait particulier de la politique hittite qui consistait à intégrer les divinités étrangères dans le panthéon hittite. Le culte de ^{D}KAL de Karaḫna est par exemple bien attesté[700].

La fête de Karaḫna est en fait un ensemble de rituels EZEN (EZEN.MEŠ ^{URU}*Karaḫna*), comme l’atteste le colophon de la tablette (CTH 681.1), réunis au sein de la même tablette qui fonctionne comme une description de ces derniers répartis en différentes unités. Toutes les activités cultuelles se déroulaient dans la même région, dans la ville même de Karaḫna ou dans son voisinage direct[701], sur une durée de trois jours au maximum[702]. Le texte ne mentionne pas de déplacement particulier, mais donne la liste de trente-cinq divinités importantes au premier jour du rituel, un peu comme le panthéon donné dans le rituel du *Zukrum* à Emar.

La liste des trente-cinq divinités de la fête de Karaḫna est donnée ci-après.

1.	13. ^{D}U.GUR	25. ^{D}Gulšaš
2. ^{D}UTU ^{URU}TÚL-na	14. ^{D}ZA.BA$_4$.BA$_4$	26. ^{D}Ḫašamili
3. ^{D}UTU ^{URU}Šamu]-ḫa	15. ^{D}Pirwa	27. DINGIR.MEŠ ^{URU}Ḫasssiggašanawanda
4. ^{D}Ḫébat Mušuni	16. ^{D}Aškašipa	28. ^{ID}Ḫašala
5.	17. ^{D}SAL.LUGAL	29. ^{D}Ištar.[LÍL]
6. ^{D}LAMA *wašḫaza*	18. DINGIR.MEŠ É DINGIR^{LIM}	30. ^{D}Ištar ^{URU}Tapiniga
7. [^{D}LAMA $^{GI]Š}$DAG$^{?}$-ti	19. ^{D}Ḫalki	31. *attaš* DINGIR^{MEŠ}
8. ^{D}LAMA ^{URU}Karaḫna	20. ^{D}Telepinu	32.
9. ^{D}LAMA ^{GIŠ}ŠUKUR	21. ^{D}XXX	33. ^{D}Apara

699 Jakob-Rost, L., 1963, p. 170.
700 Dinçol, A. M., & Darga, M., 1970, p. 99 sq.
701 McMahon, G., 1991, p. 78.
702 Dinçol, A. M., & Darga, M., 1970, p. 116.

10. ᴰLAMA MÁ.URU. URU₆	22. ᴰAntaliya	34. ḪUR.SAG GAL
11.	23. ᴰImmarniza	35. ḪUR.SAGTapala
12. ᴰU. KARAŠ	24. ᴰMAḪ	

En plus de cet ensemble, il faut encore citer ᴰU de la ville de Zippalanda (l. 40) et ᴰU KÁ.GAL (l. 41), soit le dieu de l'Orage de la « grande porte ». A. Archi soulignait l'importance rituelle du pithos (*ḫarši*) qui ne fait pas défaut dans cette fête de printemps de Karaḫna : « Après avoir fait des offrandes au pithos, conservé dans la *cella* du temple, on en extrait l'épeautre, qui, caché par un linge, est porté au moulin pour être broyé. Puis l'image de la divinité (Soleil Ištanu) est transporté dans la forêt, devant une stèle à laquelle on fait des offrandes, jusqu'à ce que le pain préparé avec l'épeautre du pithos arrive, recouvert d'un linge ; après avoir été enduit de gras, il est en partie offert directement au dieu, et en partie, réchauffé dans un four, déposé devant la stèle, tandis que le pain restant est distribué au roi et aux autres participants[703] ».

CTH 517[704]

L'inventaire du personnel de culte pour divers temples de la ville de Karaḫna CTH 517 (KUB XXXVIII 12 et duplicat KUB XXXVIII 15), date du règne de Tudḫaliya IV et montre que le souci de réorganisation et de réactualisation du roi hittite concernait aussi Karaḫna. Ce centre était important puisque la copie de ce texte d'inventaires a été retrouvée dans la capitale hittite[705]. Le colophon du texte mentionne un total impressionnant de 775 personnes en service (*ḫilammateš*) pour la ville[706], parmi lesquels on compte des LÚSANGA, SALAMA.DINGIR*LIM*, LÚDINGIR*LIM*, LÚGUDU₁₂.

On mentionne un grand total concernant 26 divinités qui ont chacune un temple ou une pierre dressée. On distingue neuf divinités qui auront un temple (chaque divinité a son temple) et un groupe de dix-sept divinités, mineures cette fois-ci, qui ont une pierre dressée (col III. 14'-22')[707].

Les cinq divinités les plus importantes avaient déjà un temple au moment de la rédaction du texte tandis que pour neuf d'entre elles, on en prévoyait la construction (col. III 7'-13').

---

703 Archi, A., 1973, p. 19.

704 Darga, M., 1973, *Istanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi Yayınları*, No. 1825.

705 Voir aussi Taggar-Cohen, A., 2006b, p. 21.

706 Col IV, l. 16'. Uchitel, A., 2005, « Assignment of Personnel to Cultic Households in Mycenaean Greece and the Hittite Empire (PY Tn 316 and KBo XVI.65) », *Kadmos* 44, p. 55.

707 Si l'on ne corrige pas le texte, il manquerait trois divinités au sujet desquelles le texte ne fait aucun commentaire.

Rev. col. III

21. ^{D}LUGAL-*ma-aš* ^{D}*Ḫal-ki-iš* ŠU.NIGIN 17 DINGIR^{MEŠ}
22. *ŠA* $^{\mathrm{NA4}}$ZI.KIN$^{\mathrm{ḪI.A}}$ ŠU.NIGIN GAL 26 DINGIR^{MEŠ}
23. ŠÀ 9 *ŠA* É.DINGIR^{LIM} 17 $^{\mathrm{sic!}}$ *ŠA* $^{\mathrm{NA4}}$ZI.KIN$^{\mathrm{ḪI.A}}$
24. EZEN^{MEŠ} GIŠ.ḪUR *pé-tar-ḫa-i-ta tar-ra-u-wa-an*

«Šarruma, Ḫalkiš. Total : dix-sept divinités
des pierres dressées. Grand Total : vingt-six divinités
parmi lesquelles neuf (ont) un temple, dix-sept (ont) des pierres dressées
Les fêtes de la tablette de bois *pitarḫaita*, c'est dit».

Cet inventaire n'oppose pas la pierre dressée au temple, comme cela avait été formulé par H. Güterbock[708] qui reprenait une interprétation de M. Darga[709] :

> «Die Unterscheidung zwischen ‹Göttern der Tempel› und ‹Göttern der *ḫuwaši*-Steine› besagt auch nur, dass die einen Tempel hatten, während die anderen an oder vor Stelen verehrt wurden, nicht aber, dass die Stelen sie repräsentierten.»

Ce texte inventorie uniquement les temples et les représentations de divinités dans le centre de Karaḫna. Il précise que sur le total des divinités, certaines ont un temple, ce qui signifie que les statues des divinités sont dans le temple, tandis que d'autres sont matérialisées sous forme de pierres dressées à l'extérieur de la ville. Le corpus de textes présentés dans cette étude montre comment les pierres se dressent dans la nature, sur la montagne ou au bord d'une rivière sans qu'il soit fait mention d'éléments architecturaux. On note parfois, comme dans la célébration du rituel du KI.LAM, divers éléments constitutifs du sanctuaire lithique (mur du téménos, porte d'accès et foyer). Chaque pierre dressée appartenait à une seule divinité dont il manifestait l'essence. De ce point de vue, il fonctionne comme la statue du dieu.

CTH 681.1[710] *(Bo 3298 + KUB XXV 32 + KUB XXVII 70 + 1628/u)*
La langue et la syntaxe de ce texte permettent de conclure très clairement à une origine ancienne, remontant certainement à la période paléo-hittite[711], comme l'atteste aussi l'emploi de la particule *ta*, par exemple. Cependant la copie retrouvée est datable du règne de Tudḫaliya IV et le scribe qui l'avait alors copiée a naturellement inséré des éléments syntaxiques contemporains. On le voit avec l'emploi du pronom enclitique –*aš*- au lieu de –*uš*- pour l'accusatif pluriel (I 46, II 15 etc…), ou encore l'emploi de la forme *ḫumanteš* au lieu de *ḫumanduš*.

---

708 Güterbock, H., 1983, p. 215.
709 Darga, M., 1969, p. 8.
710 McMahon, G., 1991, p. 66.
711 McMahon, G., 1991, p. 80-82.

L'étude du sceau de la tablette faite par E. Laroche[712] identifierait Tap(a) rami du document KUB XXV 32 (CTH 681.1) à celui mentionné à Ugarit dans RS XVII 231 et RS XVII 337 datant le document du règne de Tudḫaliya IV, et plaçant la réédition de ce rituel dans le contexte plus large des opérations décidées par le roi hittite dans son important programme de rénovation des cultes. C'est ce que prouverait aussi CTH 517. La réactualisation de cette fête, très ancienne[713], témoigne aussi de la nature conservatrice de la religion hittite au XIIIe siècle. La pratique du culte des pierres est ancienne, remontant peut-être déjà à la période pré-hittite, et non le fruit d'un emprunt syrien. Le rôle du roi hittite comme garant, rénovateur et conservateur de la religion ancestrale est souligné de manière forte dans ce rituel. Tudḫaliya IV est le roi restaurateur des cultes anciens, des temples abîmés, détruits, délaissés. Jamais dans la documentation hittite le culte des pierres n'a été aussi présent; jamais les restaurations de sanctuaires lithiques aussi nombreuses que durant le règne de ce roi. CTH 517 l'atteste, un grand soin est apporté à la restauration des temples, celui du dieu de l'Orage du Ciel et de la déesse solaire d'Arinna (col. II, l. 14), mais on veille aussi à doter les sanctuaire d'un personnel adéquat et nombreux pour assurer les cultes. Les Hittites portaient un soin particulier à la pérennité des cultes de leurs divinités[714].

Col. II (KUB XXVII 70)

25. ^{D}UTU-*un-kán kat*-[*ta-an* ^{G}]^{IŠ} ˹TIR˺-*ni pé-da-an-zi*
26. *na-an A-NA* ^{NA4}ZI.K[IN EGIR-*pa t*]*i-ya-an-zi*
27. I GUD ŠE 7 UDU I SILA$_4$ *ši-pa*-[*an-da-an-zi*]
28. *ta* ^{NA4}ZI.KIN-*ši ḫu-u-kan-zi* [^{UZU}*šu-up-pa t*]*i-an-zi*
29. 2$^{?}$ ^{NINDA}*dan-na-aš pár-ši-ya-an-zi* ^{UZU}NÍG.˹GIG˺ [*ka-ri-ya-a*]*n-zi*
30. I NINDA.KU$_7$ (éras.) 12 ^{NINDA}*ta-wa-ra-al* NINDA.Ì.E.DÉ.A *me-ma-al* I NINDA.KUR$_4$.RA KU$_7$
31. *na-at-kán A-NA* ^{NA4}ZI.KIN ^{D}UTU EGIR-*pa ti-an-zi*[715]
32. KAŠ$^{!}$ GEŠTIN *wa-al-ḫi mar-nu-wa-an* 4-*ŠU* BAL-˹*an-zi*˺

---

[712] LAROCHE, E., 1956, *Ugaritica* 3, p. 151-152 cité par MCMAHON, G., 1991, 81.

[713] L'ancienneté des fêtes de Karaḫna ne fait aucun doute à en juger par la présence de divinités ḫattiques présentes dans le document que nous étudions ici.

[714] TAGGAR-COHEN, A., 2006b, p. 23.

[715] Les locutions fréquentes du type *ANA* ^{NA4}ZI.KIN EGIR-*pa tianzi* sont difficiles à traduire. Le sens est-il locatif « ils placent en arrière de » ou adverbial « ils remettent/replacent » ? G. McMahon (1991) préfère le sens adverbial traduisant par « remettre en place, replacer ». Avec *ANA* ^{NA4}ZI.KIN ^{D}UTU, on ne sait exactement s'il s'agit d'une construction génitivale, à savoir « vers la pierre dressée de la divinité solaire » ou s'il s'agit d'un locatif « vers la pierre dressée, pour la divinité solaire ». Nous aimerions voir ici un complément au génitif ou une apposition qui identifie la pierre dressée comme étant la divinité solaire « vers la pierre dressée, vers la divinité solaire ». Le passage parallèle Col. III, l. 43 donne : *A-NA* ^{NA4}ZI.KIN *ták-na-aš* ^{D}UTU-*i*, avec le *–i* du terminatif locatif. Il ne peut donc pas s'agir d'une liaison génitivale, mais plutôt d'une apposition qui précise la personnalité de la pierre dressée « vers la pierre dressée, vers la divinité solaire de la Terre ». Cette apposition identifie évidemment la pierre ZI.KIN comme étant celle qui matérialise la divinité solaire.

33. *BI-IB-RI*$^{ḪI.A}$*-kán IŠ-TU* GEŠTIN *šu-un-na-an-*˹*zi*˺
34. *na-aš-kán A-NA* ^{NA4}ZI.KIN ^{D}UTU EGIR-*pa ti-an-zi*
35. I DUG KA.DÙ *ti-an-zi ta wa-ga-ta ḫal-zi-ya*
36. 3-*ŠU a-ku-wa-an-zi* 3 NINDA.KUR$_4$.RA *par-ši-ya-an-zi na-aš-kán* EGIR-*pa A-NA* ^{NA4}ZI.KIN
37. *ti-an-zi*

« Et puis, ils portent la divinité solaire en [bas vers] le ˹bois˺. Ils la [rep]lacent vers[716] la pi[erre dressée]. Ils of[frent en sacrifice] un bœuf gras, sept moutons et un agneau. Et à la pierre dressée ils [sa]crifient et présentent la [viande]. Ils rompent deux pains *danna*, ils [couv]rent le ˹foie˺. Un pain sucré, douze pains *tawaral*, un gâteau sucré[717] et un pain levé sucré. Ils les replacent vers la pierre dressée, vers la divinité solaire. Du vin, de la bière, *walḫi*, *marnuwa*, on ˹fait˺ quatre fois la libation. On remplit les rhytons avec du vin, et ils les replacent vers la pierre dressée de UTU. Un vase de bière KA.DÙ ils placent, on appelle : ‹*Wagata* ! (Encas)›. On boit trois fois, on rompt trois gros pains et on les replace vers la pierre dressée ».

Col. II (KUB XXVII 70) suite

43. *nu I-NA* UDUN *ḫal-zi-ya-ta-ri* ^{NINDA}*a-a-an* NINDA.UTÚL$^{ḪI.A}$ *ku-e*
44. *pár-ši-ya-an-na-an-zi nu-kán* 4 *a-na-ḫi da-a-an-zi*
45. *na-at-kán A-NA* ^{NA4}ZI.KIN ^{D}UTU EGIR-*pa ti-eš-kán-zi*
46. NINDA.Ì.E.DÉ.A-*ma A-NA* LUGAL *ti-an-zi* NINDA.Ì.E.DÉ.A [*d*]*a-pí-i pí-an-zi*
47. *IŠ-TU BI-IB-RU* GUB-*aš* 3-*ŠU a-ku-wa-an-zi* 3 [NINDA.KUR$_4$.RA *pá*] *r-ši-ya*
48. *na-aš-kán* ^{NA4}ZI.KIN *ti-an-zi* (éras.) [ ]
49. DINGIR.MEŠ *ḫu-ma-an-te-eš ir-ḫa-ti a-ku-wa-an-z*[*i*]

« Alors on crie ‹Dans le Four ! › On prend quatre morceaux de pains chauds et cuits qu'on rompt en portions égales, et on les place vers la pierre dressée de la divinité solaire. On présente un gâteau sucré au roi et le gâteau sucré ils le donnent en entier. Debout, ils boivent trois fois dans le rhyton. On [ro]mpt trois [gros pains] et on le place vers la pierre dressée. On boit (pour) tous les dieux dans l'ordre ».

Passage parallèle, col. III

8'. *I-NA* UDUN *ḫal-zi-ya-ta-ri* ^{NINDA}˹*a*˺*-a-an* NINDA.UTÚL.$^{ḪI.A}$ *ku-e* [*pár-ši-ya-an-na-an-zi*]
9'. *nu-kán* 4 *a-na-ḫi da-aš-ká*[*n-z*]*i na-at A-NA* ^{GIŠ}ZAG.GAR.RA ^{D}UTU ˹EGIR˺-[*pa*]
10'. *ti-an-zi IŠ-TU BI-IB-RU* GUB-*aš* 3-*ŠU a-ku-wa-an-zi*
11'. 3 NINDA.KUR$_4$.RA *pár-ši-ya-an-zi na-aš-kán* ^{GIŠ}ZI.KIN-*ši*[718]
12'. EGIR-*pa ti-an-zi* DINGIR.MEŠ *ḫu-ma-an-te-eš ir-ḫa-ti a-ku-wa-an-z*[*i*]

---

[716] McMahon, G., 1991, p. 67 : « they place him [back] on the ste[la] ».

[717] « Rührkuche, fetthaltiger Kuchen », voir Rüster, Ch. & Neu, E., 1989, *Hethitisches Zeichenlexikon*, N° 369.

[718] La lecture ^{GIŠ}ZI.KIN (avec terminatif locatif *ḫuwaši*) est difficilement admissible, il s'agit

« Alors on crie ‹Dans le Four ! › On pre[nd] quatre morceaux de pains chauds et bouillis qu'on [rompt régulièrement], et on les ˹re˺place vers l'autel de la divinité solaire. Debout, ils boivent trois fois dans le rhyton. On rompt trois gros pains et on les place vers la pierre dressée. On boit (pour) tous les dieux dans l'ordre ».

Autre passage parallèle, col. III :

41'. *ta INA* UDUN *ḫal-zi-ya-ta-ri* 4 ^{NINDA}*a-a-an*$^{\mathrm{ḪI.A}}$ NINDA.UTÚL.$^{\mathrm{ḪI.A}}$
42'. *ku-e pár-ši-an-ni-an-zi ták-kán* 4 *a-na-ḫi da-aš-kán-zi*
43'. *na-at-kán A-NA* $^{\mathrm{NA4}}$ZI.KIN *ták-na-aš* ^{D}UTU-*i* EGIR-*pa zi-kán-zi*[719]

44'. *IŠ-TU BI-IB-RU* GUB-*aš* 9-*ŠU a-ku-wa-an-zi*
45'. 11 NINDA.KUR4.RA *pár-ši-ya-an-zi na-aš-kán A-NA* $^{\mathrm{NA4}}$ZI.KIN *ták-na-aš* ^{D}UTU-*i*
46'. EGIR-*pa ti-ya-an-zi* AŠ (*INA*) UD 1 KAM AŠ (*INA*) ^{GIŠ}TIR ^{URU}*A-ga-li-aš*

« Alors on crie ‹Dans le Four ! › On prend quatre morceaux du pain chaud et cuit qu'on rompt régulièrement, et on les place vers la pierre dressée, vers la divinité solaire de la Terre. Debout, ils boivent neuf fois dans le rhyton. On rompt onze gros pains et on le replace vers la pierre dressée, vers la divinité solaire de la Terre. En un jour, dans le bois de la ville d'Agalia ».

Bien que ce centre religieux soit éloigné de la capitale, les cultes de Karaḫna présentent des éléments similaires aux cultes qu'on connaît à Ḫattuša, particulièrement en ce qui concerne le culte des pierres. Si le culte du dieu KAL de Karaḫna est bien attesté, CTH 681.1 se fait surtout l'écho du culte de la divinité solaire, qui se déroulait dans un bois et comportait des offrandes à la pierre dressée. La forme du rituel rappelle d'autres rituels hittites : offrandes de pain (qui semble être cuit sur place cette fois), libations de vin et de bière

peut-être d'une erreur du scribe qui avait d'abord inscrit ^{GIŠ}ZAG.GAR.RA, « autel », objet qui porte les offrandes ou la statue sacrée du dieu ou toute forme de représentation, avant de corriger s'apercevant que les offrandes devaient être présentées à la pierre dressée et non sur l'autel. Il a cependant omis de corriger le déterminatif. C'est déjà la remarque faite par Güterbock, H., (1983) au moment de l'édition du texte KUB XXV 32 et le commentaire de McMahon, G., (1991 p. 68, note 61), confirme la même observation. De plus, la mise en perspective des divers passages parallèles laisse voir que seul col. III l. 8'-12', mentionne un autel (^{GIŠ}ZAG.GAR.RA). Dans les autres extraits, il s'agit de la pierre dressée de la divinité solaire. L'introduction du déterminatif ^{GIŠ} est certainement fautive pour ZI.KIN, même si durant la fête *nuntarriyašḫaš* (texte CTH 482.3 KUB XI 30 Vs. III 23'-37') lorsque le roi se rend à Arinna, une série d'offrandes s'opère devant la Grande Porte (encore dans la ville de Zippalanda) et le roi gratifie trois divinités devant leur pierre dressée. Puis le texte mentionne, fait rarissime, des ZI.KIN de bois l. 34' : ^{GIŠ}ZI.KIN$^{\mathrm{ḪI.A}}$ ^{GIŠ}ZI.[KIN ? Si notre texte n'est pas fautif, peut-être doit-on imaginer que les offrandes sont déposées sur un autel, consacré à la divinité solaire.

719 *ANA* $^{\mathrm{NA4}}$ZI.KIN *taknaš* ^{D}UTU-*i*. Nous suivons H. A. Jr. Hoffner qui comprend la locution comme une formation à apposition « vers la pierre dressée, vers la divinité solaire de la Terre ». Le commentaire est identique à celui du passage Obv. II l. 31. La pierre dressée n'est pas un support pour présenter la nourriture sacrificielle, ce que fait l'autel, mais bien la divinité matérialisée à laquelle les offrandes sont offertes. La forme au terminatif-locatif –*i*, ne fait que souligner cette formulation à apposition.

(en général trois fois), et offrandes de viande à la pierre dressée. Ces constatations ne doivent pas faire oublier le renouveau apporté par la religion louvite, un renouveau enrichi de la religion du Kizzuwatna.

CTH 681.1 décrit un rituel dans un bois près de Agalia où la statue de la divinité solaire de la Terre vient retrouver sa pierre dressée. Il s'agit d'un rituel saisonnier qui consistait à « recharger » la statue du temple auprès de la source génératrice de son culte dans la nature. Le texte mentionne l'intervention du Grand Roi qui venait de la capitale pour participer aux cultes de la ville, soulignant encore une fois l'importance de ce centre religieux pour l'Empire. Nous ne connaissons pas toutes les divinités qui étaient vénérées à Karaḫna, mais nous pouvons citer les plus importantes : KAL, UTU (et diverses épiclèses), ZA.BA$_4$.BA$_4$[720], Ḫébat, U, Pirwa et diverses montagnes et sources. Parmi celles-ci, nous savons de façon certaine que UTU, KAL et ZA.BA$_4$.BA$_4$ avaient une pierre dressée.

3.2.5 Les cultes de Nérik (CTH 510)

Le site de Nérik n'a pas été localisé. Nous savons qu'il se situe au nord de la capitale hittite, dans une région à la frontière du domaine des tributs kaskéennes. À l'époque de Ḫattušili III, la ville fait partie intégrante du Royaume hittite et devient un important centre religieux du dieu de l'Orage. Le dieu de l'Orage de Nérik est considéré comme le fils de la déesse solaire d'Arinna et du dieu de l'Orage du Ḫatti (Tarḫunt). La grande fête du Nouvel An (*purulli*) débutait à Ḫattuša et se terminait à Nérik. La fête concernait un ensemble de cités qui avaient toutes le dieu de l'Orage comme divinité tutélaire. Des pierres dressées (*ḫuwaši*) étaient utilisées pour les rituels du dieu de l'Orage comme l'attestent deux textes à l'époque de Tudḫaliya IV.

CTH 510[721]
Ce texte d'inventaire concerne d'une part la région de Nérik (comme Kaštama), mais rappelle aussi les régions syriennes au sud-est de l'Anatolie, avec la mention de divinités très particulières[722].

---

720 KUB XXV 32 Col. III 3' : *A-NA* ^{D}ZA.BA$_4$.BA$_4$ BAL-*ti* ^{NA4}ZI.K[IN-*ši ḫu-kan-zi*]

721 Cet inventaire a été édité par GRODDEK, D., 1998, *NABU*, Nr. 93; ead., 2004, *DBH* 11, p. 62-64; par HAZENBOS, J., 2003, p. 99-102 (KBo XXXIX 48 sans join) et OTTEN, H., & RÜSTER, C., 1982, *ZA* 72, p. 141 (Nr. 82), voir annexes, tableaux IV et V.

722 Selon SCHWEMER, D., 2008, « Fremde Götter in Hatti. Die hethitische Religion im Spannungsfeld von Synkretismus und Abgrenzung », Ḫattuša-Boğazköy, *CDOG* 6, p. 151-152, la ville de Mallita se trouverait au sud du Kızılrmak moyen faisant de certaines divinités des divinités présentes en Anatolie depuis l'époque des comptoirs assyriens au XVIIIe siècle avant notre ère (Aššur, Ištar de Ninive ou Nanaya). Les autres divinités comme le dieu de l'Orage de Azzi ou Ḫayaša, originaires du nord-est de l'Anatolie, se trouvent intérgrées dans le panthéon avec la venue de populations déportées qui emmenèrent peut-être avec eux des représentations de leurs divinités. HOUWINK TEN CATE, Ph. H J., 1992, p. 108 souligna l'usage hittite de mettre les divinités étrangères de leur côté. Voir aussi HAZENBOS, J., 2003, p. 196-197 qui notait à propos de Ištar de Ninive et celle de Babylone

Les copies de ce texte datent de la fin de l'Empire, soit de la fin du règne de Tudḫaliya IV.

Le texte se différencie des précédents puisqu'il donne une liste importante de pierres dressées dont le culte est instauré sans être remplacé par des représentations anthropomorphiques ou thériomorphiques. On introduit de nouvelles divinités dans les panthéons locaux mais sous forme de pierres dressées uniquement et les sources et les rivières nommées sont locales et propres à chaque ville. Toutes les listes commencent par la même triade : U, UTU et LAMA et on instaure systématiquement deux fêtes : une à l'automne et une au printemps.

KUB XXXVIII 6 (Bo 434)

13. ^{URU}*pár-ma-aš-ḫa-pa-aš* 16 DINGIR^{MEŠ} $^{\text{NA4}}$ZI.KIN ^{D}U ^{D}UTU ^{D}LAMA ^{D}U ^{URU}[
14. ^{D}]U ^{URU}*Kaš-da-ma* ^{D}U UR.SAG ^{D}U ^{KUR}*Aš-šur* ^{TÚL}*Al-la-tin-na* ^{D}[
15. ^{D}]U ^{URU}*Ḫa-ra-na* ^{D}*Mil-ku-uš* ^{D}*I-ya-ri-iš* ^{ÍD}*pár-ma-aš-ḫa*[*-pa-aš*
16. *ku-e-da-ni-ya A-NA* DINGIR$^{\textit{LIM}}$ II EZEN$_4$ MEŠ I EZEN$_4$ *zé-e-*[*na-aš* I EZEN$_4$ *TE-ŠI*

« Ville de Parmašḫapa : 16 divinités (sous forme de) pierres dressées, le dieu de la l'Orage, le Soleil, la divinité protectrice, le dieu de l'Orage de la ville de Kašdama, le dieu de l'Orage Héros, le dieu de l'Orage d'Aššur, la source Allatinna, le dieu X, le dieu de l'Orage de Ḫaran, Milku, Iarri, le fleuve Parmašḫapa. Pour les divinités (il y a) deux fêtes : une fête d'automne et une fête de printemps. »

La mention (l. 14) du dieu de l'Orage d'Aššur[723], indique clairement que ce texte remonte au plus tôt à Ḫattušili III, mais plus vraisemblablement à Tudḫaliya IV.

Le texte done la liste de dizaines de divinités parmi lesquels des divinités d'origine syrienne comme Milku, qu'on retrouve à Emar notamment, mais mentionne également Ištar de Ninive, IMIN.IMIN.BI (Héptade[724] l. 19), et aux côtés du dieu de l'Orage d'Aššur (l. 14 et 23), le dieu de l'Orage de Ḫaran (l. 24).

Alors que Tudḫaliya s'apprêtait à combattre les Assyriens, nombre de divinités syriennes, mais en particulier le dieu de l'Orage d'Aššur fait son entrée dans le panthéon hittite. Il paraît clair que le roi voulait annexer les divinités des ennemis qu'il s'apprêtait à combattre sur le front syrien. Entrant dans la panthéon hittite, la divinité est alors honorée à la façon hittite et on

et le dieu de l'Orage d'Aššur « The presence of the last three gods can be explained by the Hittite tendency to get foreign gods over their side ; it is not to be excluded that there is a direct relation between the occurrence of the Stormgod of Aššur in this text and the hostilities between Ḫatti and Assyria ».

723 Tout comme celle du dieu de l'Orage de Nérik (col I, l. 3, 22, 30, col. IV, l. 11) et de Kaštama (col. I, l. 3, 10, 14, 29).

724 Voir Archi, A., 2010, « The Heptad in Anatolia », *Hethitica* XVI, p. 21-34.

retrouve le dieu de l'Orage d'Aššur dans divers autres inventaires : KUB XII 2, KUB XLIX 41 et KUB LVII[725].

Dans la ville de Kanzana, le roi fait fabriquer des statues (l. 27-28[726] : une statue (ALAM) d'homme en bois et deux statues de femmes (ALAM SAL) assises, mais on note surtout dix-neuf divinités sous forme de pierre dressée (ZI.KIN). Bien que quelques statues aient été fabriquées, c'est surtout les pierres dressées qui sont conservées pour le culte.

Dans la ville d'Iššanašši, on dénombre vingt pierres (l. 33) parmi lesquelles plusieurs pour les épithètes du dieu de l'Orage (dont certaines rappellent la Syrie) et trois sources. Pour toutes ces divinités, le roi instaure une fête d'automne et une fête de printemps.

La combinaison des informations de CTH 511 et de CTH 510.A donne une vision plus nuancée du remplacement des pierres dressées dans le cadre de la réorganisation des cultes voulue par Tudḫaliya IV. La volonté du roi ne s'inscrit pas dans un refus de l'aniconisme des cultes. Ses motivations sont avant tout politiques et stratégiques. Sur le plan théologique on lui attribue l'introduction de nouvelles divinités dans les cultes et le maintien de traditions anciennes. Ces textes permettent de comprendre la mesure et l'importance des cultes lithiques dans toute l'histoire de la religion hittite, cultes qui sont conservés durant le Bronze Récent.

KUB XXVIII 99[727]

Il s'agit d'un fragment de rituel datant de l'Empire, vraisemblablement du règne de Tudḫaliya IV. Ce rituel implique le roi qui offre une libation au dieu de l'Orage de Nérik :

X+1 [….]x[……….]
2'. […-*r*]*i pí-ra*-[*an*…….]
3'. [*ki-i*]*t-ta še-er-ra-aš-ša*-[*an*……]
4'. *ki-it-ta-ri* ^{DUG}*KU-KU-UB* GEŠTI[N…..]

5'. *ma-a-an* LUGAL-*uš* $^{\text{NA4}}$*ḫu-wa-ši-ia ḫa-an-ta-i*[*z-z*]*i*
6'. GAL $^{\text{LÚ.MEŠ}}$SILA$_4$.DU$_8$.A ^{DUG}*KU-KU*-‹*UB*› GEŠTIN *da-a-i*
LUGAL-*i pa*-[*a-i*]
7.' LUGAL-*uš A-NA* ^{D}U ^{URU}*Ne-ri-ik I-ŠU ši-pa-an*-[*ti*]
8'. $^{\text{LÚ. ‹MEŠ›}}$SANGA-*ma* LUGAL-*i UŠ-GI-EN-NU na-at* EGIR
9'. LUGAL *pa*-[*a-an-zi*]
na-at IT-TI $^{\text{LÚ.MEŠ}}$*ME-ŠE-DI pa-a-an-zi*

---

725 CTH 510.A mentionne le dieu de l'Orage du bois : ^{D}U ^{GIŠ}TIR (l. 19). Cette mention est intéressante si on prend en considération l'importance des bois « sacrés » dans les rituels comme la célébration de printemps (AN.TAḪ.ŠUM) et le fait que des pierres se trouvaient parfois sous des arbres (peuplier) comme dans CTH 525.

726 l. 27 ^{URU}*kán-za*[-*n*]*a-aš* I ALAM LÚ GUB « La ville de Kanzanaš : une statue d'homme debout ». Il faut peut-être comprendre ici que la statue représente la divinité tutélaire de la ville et non la ville de Kanzanaš. Tout comme le déterminatif KUR peut désigner la montagne ḪUR.SAG dans ce texte où nous trouvons (KUB XXXVIII 6, col IV, l. 18) ^{KUR}*Wa-ar-wa-li-ya* ^{KUR}*Tar-ma-i-mi-iš*, ^{D}U ^{GIŠ}TIR (…) ; URU indique peut-être ici que la statue est celle du dieu X de la ville Kanzanaš.

727 Voir pour ces textes Haas, V., 1970.

10'. SAL^{MEŠ} ^{URU}*Ne-ri-ik-ma ḫa-at-ti-li* SÌR^{RU}
ši-ip-zi-el ka-ra-mu-u ta-ba-a[*r-na*]
12'. LUGAL-*te iz-zi-ti* ^{D}*Šu-li-*[*in-kat-ta-i-nu*]
SÌR^{RU} *zi-en-na-*[*an-zi*

5' et sq. « Quand le roi arrange la pierre dressée, le premier échanson prend le vase *kukub* de vin ; il le donne au roi. Le roi fait une libation au dieu de l'Orage de Nérik une seule fois. Les prêtres s'inclinent (devant) le roi et marchent derrière le roi, et ils marchent avec les gardes du corps.

Les femmes de Nérik chantent en ḫatti : *šipzel karamu taba*[*rna*] *katte izziti Šuli*[*nkattainu*]. Elles terminent le chant ».

La pierre dressée se confondant ici avec le dieu de l'Orage de Nérik, ce passage est des plus éclairant pour illustrer ce que représente théologiquement une pierre sacrée dans sa matérialisation de l'essence de la divinité.

KUB XXV 25 Vs. I?
Ce texte est un inventaire de culte détaillant un rituel pour le dieu de l'Orage (époque Tudḫaliya IV). Il est fait ici mention vraisemblablement de la pierre dressée de la déesse Zaḫpuna.

7'. [*A-N*]*A* ^{D}*Za-aḫ-pu-na-a-ia ḫa-an-ti-i* ^{D}*Za-aḫ-pu-na-an*
8'. [^{D}U ^{UR}]^{U}*Ne-ri-ik-ka*$_4$ *pí-e ḫar-kán-zi* $^{SAL.MEŠ}$*ḫa-az-qa-ra-i* SÌR^{RU}
9'. [DING]IR^{LUM} *PA-NI* ^{NA4}ZI.KIN *ta-ni-nu-wa-an-zi* ZAG.GAR.RA-*an*
10'. [*ta-ni*]*-nu-wa-an-zi* I UDU EN KUR^{TI} *pa-a-i A-NA* ^{D}*Za-aḫ-pu-na-an-kán*
11'. [*A-NA*] ^{NA4}ZI.KIN-*ši ḫu-u-kán-zi* ^{UZU}*šu-up-pa ti-an-zi*

« pour Zaḫpuna c'est séparé. Zaḫpuna et le dieu de l'Orage de Nérik, on fait attendre, (tandis que) les femmes *ḫazqara* chantent. On place la divinité devant la pierre dressée, et on place l'autel. Le maître du pays donne un mouton, pour Zaḫpuna, pour la pierre dressée on sacrifie, on place la viande pure ».

L'apparition de la pierre dressée (*ḫuwaši*) dans les rituels de Nérik n'a rien d'étonnant. À Nérik également des pierres étaient présentes dans les rituels et ils matérialisaient aussi bien le dieu de l'Orage que la déesse Zaḫpuna. C'est toujours le roi qui opère les libations et qui se prosterne devant la pierre dressée. Le schéma cultuel présenté à Nérik ne diffère guère des pratiques liées au culte lithique ailleurs dans l'Anatolie hittite. Cependant, un élément particulier ne se trouve que dans ce centre religieux et semble intimement lié à la figure du dieu de l'Orage tutélaire. Il s'agit de l'élément *daḫanga*, parfois précédé par le déterminatif NA$_4$ mais parfois aussi par GIŠ.

daḫanga apparaît précédé du déterminatif GIŠ dans les textes suivants :
- KUB XXXVI 89 Rs. l. 3-4, 47
- KBo II 4 Vs. Col. I l. 28-30, Vs. Col. II l. 13-15
- Bo 3366 col. II l. 8'-9'
- Bo 3481 Vs. Col. I l. 8' (particulièrement intéressant)

On le retrouve précédé du déterminatif NA4 dans les textes suivants :

- Bo 2839 Vs. III l. 11'
- KBo II 4 Vs. I l. 28, Vs. II 10-12Rs. III l. 1' et 6'
- Bo 3481 Vs. I l. 8', 11'-12'

Le terme apparaît parfois aussi sans déterminatif.

Pour V. Haas[728] le terme désigne une pièce particulière dans le temple du dieu de l'Orage de Nérik : « Im Tempel des Wettergottes von Nerik treten zwei Räume besonders hervor :

der *daḫanga*-Kultraum : In diesem Raum, protohattischen Namens, befindet sich die Statue des Wettergottes von Nerik (…)

der Bettraum : Im Bettraum É.ŠÀ *natḫijaš* (wörtlich ‹Innenraum des Bettes›), werden ebenfalls Kulthandlungen vorgenommen ».

Les contextes dans lesquels apparaît *daḫanga* font cependant penser qu'il s'agit d'une pierre, ou d'un objet de culte et les textes indiquent parfois qu'il reçoit des offrandes pour le dieu de l'Orage de Nérik et la déesse Zaḫpuna. Dans Bo 3481 Vs. I (l. 8') on comprend que le sacrifice est offert à une pierre NA4, qualifiée de NA4*daḫanga*. Cette mention laisse peu de marge pour interpréter *daḫanga* en dehors des objets de culte, recevant des offrandes dans le cadre des cultes de Nérik.

Bo 2839 Vs. III

Ce texte donne l'itinéraire de la reine lors du rituel saisonnier à Nérik. Il mentionne l'arrivée (*ari*) de la reine au *daḫanga*. Elle offre alors une libation (*šipanti*). Aucun déterminatif n'est spécifié ici ; on peut imaginer qu'une libation est offerte au *daḫanga* comme c'est souvent le cas avec les *ḫuwaši*. Le texte mentionne également un arbre *eya* (l. 14'). La structure du texte, très compartimenté, laisse penser que cet arbre est à côté du *daḫanga*. Le texte présente les offrandes au *daḫanga* dans une section et celles à l'arbre dans la suivante. Il s'agirait d'une autre étape lors de l'itinéraire, avant d'arriver à Ḫapšušukka[729].

---

[728] Haas, V., 1970, p. 89-90.

[729] Cet arbre « eya » apparaît aussi, toujours en lien avec une pierre dressée, dans une fête pour Telepinu CTH 638.2.H (KUB LIII 8, Rev. 5-6) :
GIBIL-*ma* GIŠ*eyan* NA4*ḫuwašiyaš* [*kattan*] *tittanuanzi* « il plante un nouvel arbre *eya* près de la pierre *ḫuwaši* ». Cet arbre semble directement lié aux cultes des pierres dressées. Il est en tous les cas un arbre particulier, dont la présence était requise pour le culte des pierres dans la nature. On connaissait l'arbre GIŠ*ḫa-a-ra-u-i* (peuplier) dans CTH 525.3 (l. 13') et ces attestations montrent l'importance de placer la pierre dressée dans la nature, et souvent sous un arbre. On retrouve fréquemment cet arbre en lien avec le monde des dieux. Voir par exemple KBo XXIII 49, col IV, l. 5-6 : *išdananaz*…GIŠ*eya* […-]*anzi* « depuis l'autel, ils… l'arbre *eya* », ou encore KUB XXV 33, col I, l. 7-8 : *ištananni* GIŠ*eya šarā ḫukan*[*zi*] « sur l'autel sous un arbre *eya*, ils sacrifient ». Pour Puhvel, J., 1984, *Hittite etymological dictionary*, p. 254, *e(y)a(n)-* « the eya-tree was a symbol of verdant lastingness and a planted marker of tax-exemption. It also figures ritually as conductive to freedom from disease and as having hung on it a sheepskin which in the Telepinus myths constitues a sort of magic

[..(.)] SAL.LUGAL *da-ḫa-an-ga-aš*
12'. [..(.)] x-*eš-na-aš a-ri*
[*a-ru-wa*]-*iz-zi* BAL-*ti-ia*
14'. [..(.)] x-*aš* GIŠ *e-ia-aš* GAM-*an*
[*a-ru-wa*]-*iz-zi* BAL-*ti-ia*

Mentionnons l'attestation exceptionnelle (c'est un hapax[730]), de la « divinité de pierre », autrement dit de la Pierre Sacrée personnifiée et divinisée, qui reçoit des offrandes comme le *daḫanga* et l'arbre :

20. [*ma*]-*a-na-aš* (éras.) *Zi-ik-kán-zi-pa-aš*
[^{N}]^{A4}*ḫu-wa-ši a-ri a-ru-wa-iz-zi* BAL-*ti*

Après s'être rendue à Taptena « lorsqu'elle (reine) arrive à la pierre du génie? ZI.KÁN, elle rend hommage et fait une libation ».

Deux questions doivent ici être posées à propos de cet hapax :

– Faut-il comprendre Zikkanzipa (dieu Pierre) ou le génie ZI.KÁN ? s'agit-il d'une véritable divinité ou seulement de la dénomination de l'aura de la pierre dressée sacrée?
– pourquoi le nom du dieu est-il formé sur la base étymologique du pseudo-akkadogramme (avec alternance entre KIN et KÁN) d'emprunt et non sur la base du mot hittite couramment employé : *ḫuwaši* ?

Cette dernière question impliquerait que le mot ZI.KIN pouvait être prononcé, du moins à Nérik, « *zik*(*k*)*an*(*u*) », et non lu *ḫuwaši*[731].
Des offrandes sont présentées à la pierre dressée, à l'arbre et au *daḫanga,* dont la nature exacte nous échappe. Quels sont les rites qui lui sont associés ?

KBo II 4 Vs. I l. 28-31
Vs. I
27. *ma-aḫ-ḫa-an-ma lu-kat-ta nu A-NA* ITU.KAM *ku-iš*
28. UD 14.KAM *nu* (éras.) *A-NA* (éras.) *da-ḫa-an-ga* SISKUR ITU.KAM
29. *da-a-an* EGIR-*pa* ˹*ki-iš*˺-*ša-an pí-ia-*˹*an-zi*˺
30. I UDU-*kán A-N*[*A* ^{D}U ^{URU}*Ne-r*]*i-ik* x x[..]
31. N[IND]A B[A].B[A.ZA

« Et quand le jour se lève, alors pour ce mois, au 14e jour, pour le mois du sacrifice au *daḫanga*, alors on offre pour la deuxième fois comme ceci : 1 mouton p[our le dieu de l'Orage de Nér]ik [..], du p[ai]n, de la b[ou]i[llie… »

cornucopia laden (or implicit) with sheep-fat, cereal, field-fruits, wine, cattle and sheep, long years and progeny. »

730 Haas, V., 1970, p. 266 notait également « *hapax legomenon* ». Hutter, M., 1993 est suivit par Haas, V., 1994, p. 507 : « Sik(k)ānu(m) liegt auch dem Namen der hethitischen Stelengottheit Zikkanzipa zugrunde ».

731 L'équivalence ZI.KIN = *ḫuwaši* ne fait pas de doute. Voir chapitre *Définitions et Vocabulaire*, et plus spécifiquement p. 32-33.

KBo II 4 Rs. III

1'. [(*nu I*)]-*N*[(*A* $^{\text{NA4}}$*d*)]*a*-[(*ḫa-a*)]*n*-[(*ga am-ši-in*)]
2'. *ḫar-pa-an-zi šu*-[*up*]-*p*[*a ar-ḫa*]
3'. *wa-ar-nu-wa-a-zi am*[(*ši-in-ma*)]
4'. *IŠ-TU* É.GAL^{LIM} *ku-in ú-e-te-e*[(*r*)]
5'. *nu-kán a-pí-e-da-ni še-er*
6'. *wa-ar-nu-uš-kán-du A-NA* (éras.) *da-ḫa-an-ga-ma-a*[(*t*)]
7'. *ma-ni-in-ku-wa-an le-e pa-a-an-zi*

« mais l'offrande *amši* (*ambašši)* ils disposent au (à lire *ANA* et non *INA* ?) *daḫanga*, ils brûlent complètement de la viande crue ; l'offrande *amši* qu'ils avaient amenée du Palais alors on prend soin de la brûler complètement sur celui-ci. Du *daḫanga*, que personne ne s'approche ! ».

Bo 3481 Vs. I

X + 1 […] *ma-aḫ-ḫa-an-m*[*a*
2'. […]-*ḫi-in* […] x x x x[
3'. […] x x[…] x-*li*?-*ma-kán* x[
4'. […] *A-NA* ^{UZU}NÍG.GIG x[
5'. x x *ḫa* x *lu-ut-ti-ia ma-ni-in-ku-wa-an*
6'. *UL pa-a-an-zi ma-aḫ-ḫa-an-ma ne-ku*-[*ma*]-*za me-ḫur*
7'. *ti-ia-zi nu-kán* LÚ^{MEŠ} SANGA ^{LÚ}ḪAL *kat-ta pa-a-an-zi*
8'. *nu I-NA* $^{\text{NA4}}$*da-ḫa-an-ga am-ši-in ḫar-pa-an-zi*
9'. *šu-up-pa ar-ḫa wa-ar-nu-wa-an-zi am-ši-in-ma IŠ-TU* É.GAL$^{L[(IM)]}$
10'. *ku-in ú-e-te-er nu-kán a-pé-e-da-ni še-er wa-ar-nu-uš-kán-du*
11'. *A-NA* NA4 $^{\text{NA4}}$*da-ḫa-an-ga-ma-at ma-ni-in-ku-wa-an*
12'. *le-e pa-a-an-zi*

5'. et sq. « … que personne ne s'approche de la fenêtre. Quand vient le soir, alors les prêtres et les devins? descendent et alors au (*INA*) *daḫanga* on dispose l'offrande *amši* (*ambašši*), on brûle complètement de la viande pure ; mais l'offrande *amši* qu'on avait amenée du Palais alors on prend soin de la brûler complètement sur celui-ci. Du *daḫanga*, que personne ne s'approche ! »

Bo 3481 Vs. Col. I l. 8', donne une indication des plus éclairantes puisqu'il lie le *daḫanga* au type de sacrifice particulier *ambašši*, transcrit sous sa forme courte *amši*[732].

Des offrandes étaient fréquemment brûlées près des pierres dressées, aussi bien à Emar qu'à Nérik ou ailleurs dans l'Empire hittite[733].

Un autre texte de Nérik complique quelque peu l'interprétation du terme *daḫanga.* Bo 2710, Vs. 4 semble indiquer qu'une pierre se trouvait non loin du *daḫanga :*

pa-aš-šu-ú-i še-er ti-an-zi I-NA ^{GIŠ}*da-ḫa-an-ki-ma-at-kán an-da na-a-wí pa-a-an-zi*

« à la pierre *paššu-* ils montent, mais ils n'entrent pas encore dans le *daḫanga* ».

---

[732] Cette forme est attestée à diverses reprises voir PUHVEL, J., 1991, *Hittite Etymological Dictionary*, *ambassi-*. *am-is* (XLIII 53 II 8), *am-sin tarnanzi* (KBo XV 7 Vs. 10-11).

[733] Voir p. 231 sq.

Il n'est pas possible de savoir si la pierre *paššu-* se trouvait à l'intérieur, devant ou à côté du ^{GIŠ}*daḫanga*. Que désigne d'ailleurs *paššu-* par rapport au ^{GIŠ}*daḫanga* ?

Selon V. Haas[734], *paššu-* désigne un socle en pierre, plus précisément une marche. V. Haas interprète le passage : « ils montent sur la marche, mais n'entrent pas dans le ^{GIŠ}*daḫanga* ».

Pour L. Zuntz[735] le terme *paššu-, piššu-* (HW 165) est un « bloc de pierre[?] »[736]. Est-il possible que *paššui* soit une apposition à *daḫanki-* ? Le terme *daḫanga-* désignerait ici par métonymie le lieu où se trouve une pierre, parfois nommée sous son appellation ḫatti *daḫanga-*, parfois qualifiée uniquement de « pierre taillée » *paššu-*. Le sens serait alors : « à la pierre *paššu-* ils montent, mais ils n'entrent pas encore dans (le téménos) du *daḫanga* ».[737]

Il faudrait comprendre *daḫanki=mat=kan anda panzi* comme les expressions parallèles du type *INA* $^{\text{NA4}}$*ḫuwašiya anda paizzi*[738]. Il s'agit d'entrer à l'intérieur de l'enceinte où se trouve la pierre.

Il serait facile d'interpréter la nature de *daḫanga-* suivant le déterminatif qui précède le mot. NA_4 désignerait l'objet en pierre, tandis que GIŠ désignerait la pièce du temple du dieu de l'Orage. Cependant, comme le relevait C. Carter[739] :

> « This thesis would be supported somewhat if there were any consistent use of the different déterminatives used with the word : but, there is no such uniformity. »

Tout comme le *ḫuwaši*, normalement en pierre, *daḫanga* est parfois aussi en bois. C'est ce qui poussa V. Haas[740] à y voir une fois une pierre de culte et une fois une pièce particulière du temple du dieu de l'Orage de Nérik. Mais il pourrait s'agir d'un objet similaire au *ḫuwaši*. L'hypothèse proposée est que le terme ḫatti *daḫanga* désigne la même réalité religieuse que le *ḫuwaši*. Il partage avec ce dernier deux caractéristiques au moins :

– il est précédé du déterminatif NA_4 mais parfois aussi de GIŠ,
– il apparaît dans des expressions du type : aller *INA daḫanga* (KBo II 4 Rs. III, l. 1'), comme si l'on pouvait entrer dans une structure (métonymie ?).

---

734 Haas, V., 1970, p. 218.

735 Zuntz, L., 1936-1937, « Un Testo Ittita di Scongiuri », *Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti* XCVI, p. 477-546, voir surtout p. 542.

736 V. Haas refuse cette interprétation : « Diese Bedeutung kann an unserer Stelle schwerlich befriedigen, da *daḫanga-* wohl sicher als ein Kultraum im Tempel zu bestimmen ist », voir Haas, V., 1970 p. 218.

737 Notons qu'il existe une paire de dieux formée de *Daḫagu* et de *Daḫagunanu*, qui représente le *daḫanga* divinisé, attestée à Emar (Emar 472), voir ici p. 252.

738 Voir p. 35-36 pour les références de la problématique.

739 Carter, C., 1973, « Review of V. Haas, Der Kult von Nerik. Ein Beitrag zur hethitischen Religionsgeschichte », *JAOS* 93.1, p. 66.

740 Haas, V., 1970, p. 90-91.

3.2.6 Les cultes de Šarišša[741]

Trois textes découverts dans la « salle des Archives » du bâtiment A[742] du site de Kušaklı mentionnent un culte à une pierre dressée :

Nr. 1 (KuT 19)
Nr. 2 (KuT 6)
Nr. 5 (KuT 27)

Les textes KuT 19 et KuT 6 remontent à la seconde moitié du XIIIe siècle soit au règne de Tudḫaliya IV. Ils donnent en substance le déroulement du rituel de la fête de printemps à laquelle participait le Grand Roi. Ce dernier se rendait de Ḫattuša à Šarišša à chaque printemps pour présider la cérémonie du culte du dieu de l'Orage poliade et s'incliner devant la pierre du dieu, mais aussi devant celle de la déesse Anzili[743].
La nature de ces textes les rattache directement aux activités entreprises par le roi Tudḫaliya pour uniformiser les cultes de l'Empire. Il n'est pas exclu d'ailleurs que ces textes aient été rédigés dans la capitale hittite[744]. Des textes rituels de Šarišša sont d'ailleurs connus des archives de Ḫattuša : CTH 636 du *Catalogue* d'E. Laroche. Ces fragments ont également pour thème principal le culte d'une pierre après l'arrivée du roi dans la ville : CTH 636.1 (KUB VII 25) et CTH 636.2 (KUB XX 99).

Etudiés ensemble, ces cinq textes donnent quelques indications sur la topographie de Šarišša, mais surtout, ils s'ajoutent à un long corpus de textes traitant du culte des pierres, soulignant l'importance que le roi hittite Tudḫaliya y accordait. Il assurait de cette sorte une homogénéité des cultes partout dans l'Empire et ces textes donnent de précieuses indications sur la nature de ces rituels. La forme de ces derniers ne diffère pas des autres rituels lithiques saisonniers. Le schéma est toujours le même.

Résumé de CTH 636.2 (KUB XX 99) :
Vs. I
11-12. Le roi monte en char au sanctuaire lithique.
13. Passage par le portail (*ḫilammar*).
14-17. Le roi se lave les mains.

---

741 Wilhelm, G., 1997, p. 9. « Der Lokalbezug der beiden genannten Fragmente des Festrituals von Šarišša (p.m KuT 19, KuT 6) hat – zusammen mit der mehrfachen Nennung des Namens der Stadt Šarišša in den Kultinventaren – die Identifikation von Kušaklı mit der hethitischen Stadt Šarišša nahegelegt »

742 Wilhelm, 1997, p. 9-15, 17.

743 On retrouve souvent la déesse Anzili aux côtés des Zukki. Ils s'agit des déesses qui écrivent le destin : les Gulšeš.

744 Wilhelm, G., 1997, p. 9. « Die Schrift der beiden Ritualfragmente Nr. 1 und Nr. 2 legt die Annahme nahe, dass sie von derselben Hand stammen, und die Tatsache, dass diese Handschrift von der aller anderen Fragmente abweicht, könnte zu der Vermutung, Anlass geben, das Ritual sei nicht am Ort niedergeschrieben worden, sondern vielleicht in der Hauptstadt Ḫattuša ».

17-18.	Purification avec de l'encens[745] (*tuḫḫueššar*).
19-21.	Le roi entre dans le sanctuaire lithique, se prosterne devant la pierre dressée. La pierre dressées est purifiée avec de l'encens.
Vs. II	
1-3.	Le roi se lave les mains et se purifie avec de l'encens.
4-5.	Le roi entre dans le sanctuaire lithique, il s'incline deux fois mais sans poser le genou à terre.
6-11.	la pierre dressée est purifiée avec de l'encens. Offrandes de pain par le roi.
12-20.	Offrandes de pains à la source Šuppitaššu et aux pierres dressées du dieu de l'Orage et de LAMA.
21-24.	libations.
25.	Le roi se prosterne et sort du sanctuaire.
26.	Le roi se rend au palais (*ḫalentuwa*).
27.	On appelle la «Grande Assemblée».
28.	Le roi boit (*Trinkzeremoniell*) pour Taurit.
29.	On joue de la lyre.
Rs. III[746]	
x+1-3'	Le roi boit en l'honneur de diverses divinités (*Trinkzeremoniell*).
4'.	On chante.
5'-6'.	On fait des offrandes pour les divinités du *Trinkzeremoniell.*
7'-10'.	Offrandes de pain.
11'-17'.	Le roi boit pour le dieu de l'Orage des maisons et pour Iyaya (statues ?). Les chanteurs ḫattis chantent. Offrandes de pain à la pierre dressée du dieu de l'Orage.
18'-21'.	Le roi se lave les mains et va devant la pierre dressée du dieu de l'Orage.

Suivant CTH 636.2, le sanctuaire lithique comportait une source (^{TÚL}*Šuppitaššu*) et au moins deux pierres, l'une pour le dieu de l'Orage et l'autre pour LAMA (Anzili)[747] :

$^{\text{NA4}}$ZI.KIN ^{D}IŠKUR et $^{\text{NA4}}$ZI.KIN ^{D}LAMA (KUB XX 99, Vs. II 15-18).

Le rituel, très standardisé[748], commence par l'entrée dans le sanctuaire en passant par le «portail» (*ḫilammar*). Puis a lieu un rite de purification, des offrandes de pain et des libations. Finalement se tient la Grande Assemblée et le rituel de boisson (*Trinkzeremoniell*) au son de la lyre. Le roi retourne ensuite au palais (*ḫalentuwa*). Si CTH 636.2 mentionne de manière globale le rituel lithique pour les diverses pierres dressées, CTH 636.1 (KUB VII 25) traite plus spécifiquement du culte de la pierre de la déesse Anzili.

---

745 Proposition de A. Archi. C.p.

746 Wilhelm, G., 1997, p. 12-13.

747 Les fouilles archéologiques ont permis de localiser le sanctuaire lithique et sa source.

748 On retrouve le même schéma lors de la célébration du KI.LAM (par exemple KBo XXV 176 obv. 1, KBo XX 33) et de la fête de l'AN.TAḪ.ŠUM.

Résumé
Vs. I

1-2. Au 4e jour, quand le jour se lève, on ouvre le palais (*ḫalentuwa*), on tire le rideau.
3-4. Le roi met l'habit de cérémonie. 3 membres du personnel du palais précèdent le roi.
5-7. Le roi sort du palais, monte en char et monte à la pierre d'Anzili.

8-9. Au portail, le roi descend du char et entre dans le palais.
10-11. Offrandes de pain et libation.
12-13. Puis le roi sort du palais et se rend à la pierre d'Anzili.
14. Le roi passe par la « Porte des Pierres Dressées[749] ».
15-17. Le roi se lave les mains.
18-21. Le roi va devant la pierre et se prosterne. Le cuisinier purifie la pierre avec de l'encens.

Le parcours du roi dans la ville ressort clairement de ces textes : Šarišša comportait un palais auquel on accédait par le portail (*ḫilammar*), et il existait dans les hauteurs de la ville un sanctuaire lithique qui comportait au moins deux pierres: celle du dieu de l'Orage et celle de la déesse Anzili. Le roi se rendait au sanctuaire lithique pour vénérer la pierre de la déesse Anzili en sortant du palais, passant par le portail et franchissant un téménos par la « Porte des Pierres dressées ». Cette mention n'est pas sans rappeler l'indication topographique du *Zukrum* d'Emar[750].

Les textes retrouvés sur le site-même confirment la situation géographique du sanctuaire lithique dans les hauteurs de la ville. KuT 19[751] mentionne qu'une route y conduit en montant avant d'entrer dans la ville. Ce lieu dans la montagne présente un paysage marqué par l'élément minéral :

1-8. Quand le roi, au printemps, se rend à Šarišša pour célébrer la fête, dès que le roi s'approche de la ville, il ne monte pas dans la ville, mais le roi monte le chemin du haut vers les pierres du dieu de l'Orage.

Contrairement aux textes qui étaient conservés dans la bibliothèque de Ḫattuša, les textes de Šarišša (KuT 6, KuT 19) ne mentionnent que les pierres dressées du dieu de l'Orage. À la fin de KuT 19 nous lisons (l. 16) : *A-NA* $^{\text{NA4}}$ZI.KIN$^{\text{ḪI.A}}$ ^{D}U où la forme plurielle est à souligner, indiquant peut-

[749] *nam-ma* LUGAL-*uš* ^{É}*ḫa-li-en-tu-a-az* ^{D}*An-zi-li*[-*ia-aš*] $^{\text{NA4}}$*ḫu-u-wa-ši-ia pa-iz-zi-na-aš* $^{\text{NA4}}$*ḫu-u-wa-ši-i*[*a-aš*] KÁ-*aš pí-ra-an ti-ia-zi*. Notons que la présence de pierres dressées aux portes des villes n'est pas rare. On pense par exemple aux *sogenante* « autels » I et IV d'Emirgazi qui comportent la mention suivante « La porte que voici, je l'ai construite [pour ? le pays] là où j'ai fait ériger la stèle… ». Ces inscriptions permettent de localiser précisément les pierres dressées d'Emirgazi à la porte de la ville. Cette indication est des plus éclairantes en ce qui concerne la présence de monolithes aux portes des villes à l'époque de Tudḫaliya IV.

[750] Pour un développement sur la question voir p. 225 sq.

[751] WILHELM, G., 1997, p. 17.

être un sanctuaire pour diverses épiclèses. Pour G. Wilhelm, KuT 6, parallèle à CTH 636.1 (KUB VII 25), concernerait le troisième jour du rituel[752].

Là encore, seule la pierre du dieu de l'Orage est mentionnée dans le texte. Faut-il comprendre que le 3e jour était dédié au culte du dieu de l'Orage, tandis que le 4e jour était dédié à la déesse. La procédure est en tous les cas identique : au matin on ouvre le palais et on tire un rideau. Le roi se prépare dans la salle de bain et se rend en char au sanctuaire des pierres dressées; on offre alors du pain.

Le sanctuaire lithique des *ḫuwaši*, décrit dans les textes[753], a été identifié à 2,5 km au sud du site de Kuşaklı (à 60 km au sud de Sivas), culminant à 1900 m d'altitude. Il est dès lors possible de réunir et de confronter les informations connues par l'épigraphie et celles correspondant aux restes matériels sur le terrain. L'ensemble (6 ha), ceint d'un téménos, est aménagé non loin d'une importante source entourée, à l'époque, d'un téménos et complétée d'un petit bâtiment de trois pièces. À l'ouest de la source se trouve un important complexe (temple) de 48 m × 45 m avec une cour intérieure plâtrée[754]. La source donnait naissance à un point d'eau (doline) d'un diamètre de 150 m. Un canal avait été aménagé pour remplir l'étang (doline). De la céramique d'époque impériale hittite a été retrouvée sur le site, permettant de rattacher le complexe cultuel à la période des textes retrouvés dans le bâtiment A de l'acropole. L'étang du sanctuaire est identifiable à la source Šupitaššu des textes, comme l'illustre le passage suivant de KUB XX 99, Vs. col II :

19. *nu-uš-ša-an* NA4ZI.KIN DLAMA EGIR-*pa*
20. II-*ŠU da-a-i A-NA* TÚL*Šu-up-pí-ta-aš-šu-ú-i-ya* I-*ŠU da-a-i*

« et derrière la pierre dressée de la divinité protectrice il place deux fois (offrandes) et à la source Šupitaššu, il place une fois. »

La publication par A. Hüser[755] d'un plan topographique du sanctuaire lithique et de la source a permis d'identifier grossièrement les limites du sanctuaire. Sur la base de ce plan, il convenait de localiser précisément l'emplacement des deux pierres dressées. Ces dernières se trouvent-elles à l'intérieur ou à l'extérieur du bâtiment ? Grâce aux images satellites de *Google Earth* (automne 2010), il a été possible de répondre affirmativment à cette question[756].

---

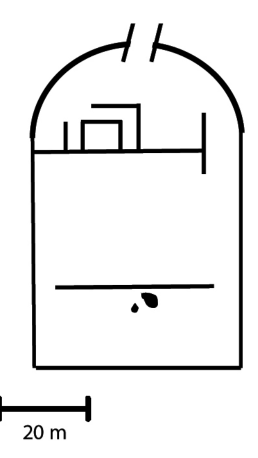
752 Col. 1, l.1 [*ma*]-⌜*a*⌝-*an I-NA* [1+] 2.KAM ⌜*lu-kat-ta*⌝.

753 Müller-Karpe, A., et alii, 1997, « Untersuchungen in Kuşaklı 1996 », *MDOG* 129, p. 103-142 ; 1998, « Untersuchungen in Kuşaklı 1997 », *MDOG* 130, p. 93-174 ; 1999, « Untersuchungen in Kuşaklı 1998 », *MDOG* 131, p. 79-91.

754 http://www.staff.uni-marburg.de/~kusakli/sites/frames/grfr_huwasi.htm

755 Hüser, A., 2010, Tafel 8.

756 Voir annexes fig. 8 et 9. Ce travail n'a été possible qu'avec le concours de Michaël Mäder et de Stephan Balmer (Université de Berne). Je les remercie ici chaleureusement pour leur aide et surout pour le travail sur le terrain. La qualité des photos et des observations faites sur le site ont permis la précision des données fournies ici.



À l'aide du plan topographique publié par Hüser, on peut clairement localiser l'imposant bâtiment (temple ?) sur une terrasse. Il est impossible pour l'instant de savoir si toutes les structures sont contemporaines[757]. Il est frappant de constater que sa partie nord se termine en arc de cercle. Le travail de prospection sur le terrain n'a pas permis de déduire s'il s'agissait d'une terrasse ainsi aménagée ou s'il fallait voir dans cette forme arrondie les effets de l'érosion. L'arc de cercle visible sur les images satellites était invisible lors de la géoprospection.

Le sanctuaire double d'Emar (chantier E, point culminant du site) présente également une terrasse en arc de cercle (fig. 10). Or, ces deux sanctuaires du Bronze Récent sont contemporains. Le temple du sanctuaire de Kušaklı-Šarišša est axé nord/sud, tandis que le sanctuaire double d'Emar est axé est/ouest. Aucune fouille n'ayant été entreprise sur les hauteurs de Kušaklı, il est difficile de savoir si l'accès au temple se faisait par le nord ou par le sud. Si l'accès se faisait par le sud, nous aurions alors une organisation de l'espace sacré comparable sur les deux site, à savoir : un temple avec une terrasse adossée. Cette observation est d'autant plus intéressante que les textes des deux sites mentionnent respectivement en hittite et en akkadien, une « Porte des Pierres dressées ».

Une photographie prise sur le site même permet de se rendre compte de l'aspect des deux blocs de pierres (lat. 39.2842/long. 36.9117) (fig. 11). Le bâtiment n'ayant fait l'objet d'aucune description de la part de Hüser, les observations sur le terrain sont actuellement notre unique source d'information.

Les accès visibles au nord du bâtiment sont particulièrement importants. Suivant les sources épigraphiques, le roi quittait la ville et se rendait

757 Notons que les deux murs parallèles qui courent à proximité des deux pierres dressées, ne sont pas visibles sur les images satellite, mais uniquement sur les images de la géo-prospection.

au sanctuaire lithique empruntant une route qui montait quittant le portail du palais et pénétrait dans le sanctuaire par une « Porte des Pierres dressées ». Peut-on voir dans l'un de ces accès, visibles sur le site, la « Porte des Pierres dressées » que le roi traverse pour entrer sans le sanctuaire et se prosterner devant les pierres du dieu de l'Orage et de sa parèdre Anzili ? Sur le plan topographique il est impossible de dire si l'accès qui paraît aujourd'hui désaxé l'était à l'origine ou s'il fait voir ici les effets de l'érosion du terrain.

Le site de Šarišša offre une vision exceptionnelle de ce à quoi ressemblait les sanctuaires lithiques hittites et permettent de comparer les sources épigraphiques et archéologiques. Les blocs de pierre de Šarišša sont des exemplaires uniques de pierres dressées en dehors des villes datant de l'époque impériale hittite. Il est actuellement très difficile de reconnaître des pierres dressées à caractère sacré dans les sanctuaires de plein air de l'Anatolie. Les pierres se fondent aisément dans les décors minéraux. Ici cependant, les restes archéologiques visibles tant par la géoprospection que sur les images satellites, ainsi que la proximité de la source, ne laissent que peu de doute quant à l'identification de l'ensemble avec le sanctuaire lithique du dieu de l'Orage. L'étude et la description de ces blocs de pierre renseignent sur l'aspect et la nature non-ouvragée de certaines pierres *ḫuwaši* en dehors des villes.

3.2.7 Le sanctuaire lithique de Šaššuna Bo 2004/1[758] *(CTH 230)*

Ce texte médio-hittite provenant d'une fouille à l'ouest de Sarıkale est unique en son genre. G. Wilhelm, le premier, reconnut qu'il s'agissait d'un texte topographique qui donnait une description des environs de Šaššuna et qui avait l'intérêt de mentionner plusieurs sanctuaires lithiques dans cette région. La zone géographique décrite dans ce texte correspond *grosso modo* à la région nord de l'Anatolie centrale, en terre ḫattie[759].

On regrette que les derniers éditeurs du texte ne donnent aucune interprétation sur la nature des pierres dressées et des sanctuaires associés dont il est question. J. Lorenz & E. Rieken renvoient aux travaux de I. Singer sur le *ḫuwaši* du dieu de l'Orage de Ḫattuša (1986) dont la conclusion est discutable[760]. Il convient de s'interroger sur la nature des sanctuaires lithiques et des pierres dressées dont parle le texte ; cet élément structure la description topographique, puisque le texte mentionne pas moins de quatre *ḫuwaši* en lien avec quatre villes autour de Šaššuna. Voici une tentative de traduction du texte :

---

758 Publié par Wilhelm, G., 2005, « Eine mittelhethitische topographische Beschreibung aus den Grabungen bei Sarıkale », *Archäologischer Anzeiger*, p. 77-79 (avec autographie) et plus récemment par Lorenz, J. & Rieken, E., 2007, p. 467-486. Notre traduction se base sur la lecture proposée par J. Lorenz et E. Rieken.

759 Lorenz, J. & Rieken, E., 2007, p. 469-470.

760 Voir p. 35 sq. pour une discussion sur le sanctuaire et la pierre *ḫuwaši*.

§1
Sur le chemin de la ville de Šaššuna, à droite :
Une ancienne tour, un foyer
Tittapalwant- : en haut (est placé)
Mt. Muranḫila : la montagne est arrondie et ointe[761] : (placé) en haut.

§2
Cornes de Cerf : qui convient pour la maladie (curative) ?/dépendant de la lune ? (*armantalliyanza*[762])
Une source non-perenne[763]
Un *šinaḫtura*
Ils sont dans le sanctuaire lithique, les pierres sont débitées
Un champ de céréales est à lui : en haut.

§3
Au fond il y a quatre sources
En bas les bouches aigres-douces des quatre femmes : (c'est placé) devant.

§4
À la pierre dressée, ils sont à l'intérieur (du téménos) :
Une petite source, un foyer *ašaliya-*
Le Mt. Akkanḫila
Le chemin pour la ville de Šuwanzana
Le *alki* de x-*ḫaryaššana-*
Le sanctuaire lithique de la ville de Šalma
(est) grand?, il (est placé) à droite.
Le x-*aškueššar* de la ville de Ukkiya
Les pierres sombres dans la carrière
Le sanctuaire lithique de Ḫupandaḫšiwa
C'est derrière la ville.

§5
Sur la grande pente raide
Pandukišša, une bosse, une tour
Un lieu avec une pierre dressée : *ḫurišša-* humide?, petites sources en formes de lune
ḫuwazzarani : (placé) devant.
Une tour, le Mt. Tamuriya, l'enclos du Cerf[764]
Sur le chemin de la ville de Šaššuna, (c'est) à gauche.

---

761 Cette précision est peu claire. Comment comprendre l'onction de la montagne citée ? Faut-il comprendre qu'elle est sainte car consacrée ?
762 Voir discussion chez LORENZ, J., & RIEKEN, E., 2007, p. 474-475.
763 Littéralement : trompeuse.
764 Notons qu'un enclos avec des cerfs est mentionné dans CTH 618, au 33e et 34e jour de la célébration de l'AN.TAḪ.ŠUM^SAR^, sur le Mt. Piškurunuwa (KUB XXV 18 col. II l.1 sq.). L'importance du cerf dans les cultes hittites est aussi illustrée par divers objets comme le rhyton de la collection Schimmel.

Interpréter un tel texte n’est pas chose aisée (fig. 12). Il pourrait s’agir d’un itinéraire pour se rendre dans divers sanctuaires pétrés. Un aspect ressort très clairement de ce texte topographique : à côté des différentes villes et montagnes citées dans la description, sont mentionnés quatre sanctuaires lithiques en lien avec une ville ou une montagne autour de la ville de Šaššuna. Quelle est la nature de ces sanctuaires? L’expression $^{\text{NA4}}$*ḫu-wa-ši-ia-at-kán an-dur-za* (l.8) « à l’intérieur du *ḫuwaši* » confirme que « *ḫuwaši* » peut, par métonymie, désigner le sanctuaire lithique. La présence de la pierre à l’intérieur de l’enclos est claire : (l. 8-9) *wa-al-ḫa-an-te-eš* $^{\text{NA4}}$*pé-ru-né-eš* ou encore (l. 13, 20) : $^{\text{NA4}}$*ḫu-wa-ši-ia-at-kán an-dur-za*, *ḫu-da-nu-i* NA4$^{\text{ḪI.A}}$-*eš* ($^{\text{NA4}}$*pé-ru-né-eš*) « à l’intérieur du sanctuaire lithique (…) les pierres dans la carrière ». Notons que ce texte atteste pour la première fois la dénomination hittite *peruna-* (falaise, rocher) pour la pierre en lien avec un sanctuaire pétré. Les pierres sombres devaient se trouver entre Ukkiya et Ḫupandaḫšiwa. Le sanctuaire lithique que mentionne ici la description est vraisemblablement celui de la ville de Ḫupandaḫšiwa. Bo 2004/1 donne, en plus de la localisation de ces divers sanctuaires lithiques, l’inventaire de l’ensemble des éléments qui en composent la structure. En règle générale, aux côtés des pierres dressées, il y avait un foyer et une source, parfois aussi une tour (sur l’enceinte ?).

La période médio-hittite atteste un schéma d’installation cultuelle qui sera également connu par les textes datant de l’époque impériale de Tudḫaliya IV qui associent souvent pierres dressées et source et/ou foyer. On le voit dans CTH 506, CTH 505.2, mais aussi dans KUB XXV 18 II l. 1 sq. (33e et 34e jour de l’AN.TAḪ.ŠUM : offrandes à Tauri(t)).

Lors de l’AN.TAḪ.ŠUM, le roi monte sur la montagne et rejoint un enclos avec des cerfs, il les nourrit avec du pain et on rend hommage à [Piš]kurunuwa (culte introduit par Tudḫaliya IV), Šuwaliyatt-, Kiki le foyer et la source Weriyatu. Un autre parallèle existe dans la troisième tablette du KI.LAM qui mentionne que la pierre du dieu de l’Orage se trouvait dans un complexe construit qui comportait divers éléments dont un foyer, des murs, et une porte[765].

L’emploi des pierres dressées est attesté, une fois encore, avant le règne de Tudḫaliya IV. Bo 2004/1, le KI.LAM, le rituel kizzuwatnéen de la *maštigga* ainsi que le culte d’Išḫara soulignent ce constat : le culte des pierres en Anatolie est une tradition indigène qui remonte haut dans le temps et qui perdure durant l’Empire. Le roi, auteur de la réorganisation s’efforcera de propager une forme de culte cohérente dans tout l’Empire et de conserver la nature lithique des cultes.

3.2.9 Synthèse sur les inventaires de culte

Le rituel le plus important, tant pour les fêtes d’automne que pour les fêtes de printemps, réside dans la procession de la statue de culte de son temple,

765 Voir p. 192 sq.

vers un sanctuaire en plein air, en dehors des limites de la ville. Souvent l'élément « naturel » est rappelé : la pierre dressée se trouve dans un bois, sous un arbre, sur une montagne ou au bord d'une rivière. La procession se termine toujours par l'offrande du pain sacré qu'on prépare avec le grain contenu dans le pithos rituel. Il n'existe pas d'inventaires de culte qui concernent les temples de Ḫattuša. Tous les inventaires concernent les villes et villages dans les provinces du Nord et du Sud-Est principalement.

En général les pierres se dressent dans les campagnes, mais CTH 509 mentionne le remplacement de pierres dans la ville de Šuruwara[766]. L'archéologie aussi atteste des pierres dressées dans les temples, comme à Beycesultan au Bronze Ancien[767].

Comme l'atteste CTH 506, lorsqu'il manquait une statue pour le Mt. Malimaliya, une statue en ronde bosse avait été fabriquée et placée dans le temple du Mt. Kukumuša tandis qu'une pierre avait été dressée dans la ville de Taḫniwara. Le texte ne précise pas où dans la ville, mais selon toute vraisemblance, la pierre a été érigée sur le territoire urbain, dans un lieu en plein air. On ne peut déduire des inventaires quelque tendance à l'anthropomorphisme ou au refus total des pierres dressées sous les derniers rois hittites. Les pierres ne sont pas systématiquement remplacées comme l'atteste CTH 510[768] ou CTH 511. Mais la notion d'aniconisme chez les Hittites reste relative puisque CTH 509.1 atteste une pierre comportant un motif gravé, et des adjectifs comme *gulant-* (CTH 522) ou *ḫašḫaššan* (CTH 525) pose la question de la nature de ces pierres dressées : débitées (par opposition avec un bloc erratique) ou incisées.

La signification des ces rituels lithiques paraît claire. Les divinités des temples urbains avaient besoin de se rendre deux fois par année au sanctuaire lithique de la divinité qu'elles représentaient. Lié au cycle agraire et à celui des saisons, ce rite trouve son explication dans ce que A. Archi[769] nommait la « réintégration annuelle des forces de l'image divine, qui à cet effet, est portée, pour ainsi dire, à l'endroit générateur du culte ».

3.4 Les rituels hittites

3.4.1 Le rôle des pierres dressées dans le rituel du KI.LAM[770]

Il n'y a pas d'indications claires quant au moment de l'année où se déroulait le EZEN KI.LAM. Les colophons[771] ne l'indiquent jamais. Contrairement

---

766 Annexes, tableau III.
767 LLOYDS, S. & MELLAART, J., 1957 « An Early Bronze Age Shrine at Beycesultan », *Anatolian Studies* 7, p. 27-36.
768 Annexes, tableaux IV et V.
769 ARCHI, A., 1973, p. 24.
770 Edition de SINGER, I., 1983.
771 *Cf.* KUB XX 4.

à de nombreux rituels hittites, ce dernier n'est pas directement lié au cycle saisonnier ou agraire, même si « l'intention première de la fête religieuse semble être l'obtention de la pluie[772]. » Il était assurément plus restreint dans le temps que les fêtes de printemps et d'automne qui s'étalaient sur plus d'un mois[773]. Le moment le plus important de la célébration du KI.LAM était la procession qui sortait de la ville pour se rendre à la pierre du dieu de l'Orage, procession qui n'est pas sans rappeler le voyage de Dagan de son temple jusqu'aux pierres dressées durant la célébration du *Zukrum* à Emar.

Proche de la capitale hittite, se trouvait le monolithe sacré du dieu de l'Orage, objet de vénération et lieu où se rassemblait une foule nombreuse. Pour H. Güterbock ce rituel se caractérise par l'importance donnée aux diverses portes qu'il faut traverser avant d'atteindre la pierre dressée[774] :

> « It describes in detail the ‹sortie› of the king, how he moves from one gate of the palace to the next, and how several objects are carried along in procession while he is waiting at the gate… Afterward, when the royal couple reaches the temple of the Grain-goddess, the abarakku of various towns present them with the produce that was brought from the storehouses belonging to their respective towns, storehouses which were no doubt located in the capital. »

Le rituel, l'un des plus anciens qui nous soit parvenu, durait trois jours. S'il existe des copies remontant à l'époque de Tudḫaliya IV, ont été retrouvées aussi des copies médio-hittites et des versions remontant à l'Ancien Empire (AboT 5), illustrant de façon claire les racines ḫatties de ce rituel, notamment dans la liste des divinités citées. Il est difficile de savoir sous quelle forme et où se déroulait le rituel à l'époque impériale. Le fait que des copies datent de l'époque impériale permet de postuler que le rituel avait alors encore lieu sous une forme proche de celle connue auparavant.
Le rituel se déroulait à Ḫattuša puis à Arinna et se terminait à Zippalanda[775]. L'événement principal avait lieu à la pierre du dieu de l'Orage à Ḫattuša. Un important rituel de boisson (*Trinkzeremoniell*) commençait à Hattuša en l'honneur des divinités ḫatties du panthéon et se poursuivait à Arinna[776]. Le couple royal quittait la ville de Ḫattuša pour se rendre au sanctuaire lithique du dieu de l'Orage, en dehors de la ville[777], en passant par :

---

772 Haas, V., 1994, p. 748.
773 Carter, C., 1962 a montré le lien étroit qui unit les processions vers la pierre dressée en dehors des murs de la ville et les rituels saisonniers, principalement ceux de printemps et d'automne.
774 Güterbock, H., 1970, p. 178.
775 Pour un résumé synoptique complet on se réfèrera à Singer, I., 1983, p. 58 sq. (*StBoT* 27). Pour une reconstitution du texte de la troisième tablette du KI.LAM, voir Hout (van den), Th. P. J., 1991-1992, « Remarks on the third Tablet », *Jaarbericht « Ex Oriente Lux »* 32, p. 109 sq.
776 Haas, V., 1994, p. 749.
777 Singer, I., 1983, p. 46.

– les « maisons du dieu Šurra »,
– le temple de la déesse solaire.

Il faut peut-être reconnaître dans le Temple 1 de Ḫattuša, le temple de la divinité solaire, puisque l'une des *cellae* du Temple 1 était consacrée à la déesse solaire d'Arinna.

Le texte donne diverses indications sur l'organisation de l'espace cultuel dans le sanctuaire lithique du dieu de l'Orage qui comportait[778] :

– la pierre dressée (*ḫuwaši*),
– un foyer[779] (GUNNI),
– des Sphinx protecteurs (*Damnaššara*),
– des murs (*kutt-*),
– des battants/verrous? de porte en bois (GIŠ*ḫattalu-*),
– une porte intérieure? (*arša-*).

Pour V. Haas[780] , la pierre serait contenue au sein d'un temple, mais il est possible d'imaginer un sanctuaire à ciel ouvert[781] comportant divers éléments marquants la frontière entre le profane et le sacré. Ces marqueurs pouvaient être l'objet de culte, particulièrement la porte et ses composantes (seuil, verrous, battants, etc.). H. Gonnet[782] notait à ce sujet :

> « Certains de ces endroits sacrés sont non seulement eux-mêmes divinisés et reçoivent des offrandes, mais ils sont aussi incarnés par des divinités anthropomorphes ».

Tous les éléments du sanctuaire reçoivent, au même titre que la pierre dressées, des offrandes de pain et de fromage[783].

---

778 *Cf.* KBo XX 99 + KBo XXI 52 voir aussi Singer, I., 1983, p. 63-64, 78.

779 Gonnet, H. 1992, « Les espaces hittites du sacrifice » ; *Hittite and other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp*, p. 207, notait « C'est autour du foyer, ‹installé et orné par les dieux›, que se réunissent la famille royale et les dieux pour lui offrir les derniers sacrifices à la fin de la fondation d'un palais ; le foyer, lui-même divinisé, s'exprime alors pour dire que ‹tout lui plaît› (CTH 414 : KUB XXIX 1 col III, l. 39 et col IV l. 1-28). Il est donc l'élément commun aux deux univers du pouvoir : divin et royal. (…) Dans les rituels de fêtes, le foyer reçoit toujours deux sacrifices : une fois dedans (au-dessus), une fois à côté. L'offrande posée sur le foyer est sans doute destinée au monde divin et elle est communiquée par la fumée, alors que l'offrande posée à côté du foyer, élément fondamental de l'espace sacrificiel, doit être destinée au dieu foyer lui-même. » Cette remarque devait particulièrement s'appliquer lors du sacrifice *ambašši*.

780 Haas, V., 1994, p. 755.

781 Comme celui de Šarišša.

782 Gonnet, H. 1992, « Les espaces hittites du sacrifice » ; *Hittite and other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp*, p. 206.

783 Haas, V., 1994, p. 755 « Für eine weitere Opferrunde nimmt er sich grobes Mehl, von dem er (chef des cuisines) jeweils eine Opferportion ‹einmal› vor die Stele, an den Herd, vor die damnaššara-Sphingen, vor die Wand, auf den Türriegel und neben den Herd schüttet. Während man die Opfergebäcke bricht, bereiten der König, der Weinschalenhalter und der Kellermeister als dritte Opferrunde eine Libation aus silbernen und bronzenen

Au premier jour du KI.LAM, le roi se rend au sanctuaire lithique du dieu de l'Orage où des membres du clergé sont déjà présents. Il se lave la bouche et les mains, et on fait des offrandes : vingt-neuf pains sont déposés et on rompt un pain pour les deux Sphinx *Damnaššara.* Devant la pierre dressée du dieu de l'Orage, on dépose neuf fromages et deux gros pains, un fromage devant la porte, peut-être la porte d'entrée du sanctuaire. Le chef des cuisines, un important membre du personnel palatial, lève à trois reprises un vase en argent que le roi touche, et fait une libation trois fois aux divers lieux sacrés du sanctuaire (pierre dressée, foyer, Sphinx, battants de porte, porte). C'est le chef des cuisines qui assure la préparation des offrandes et la mise en place de ces dernières. Ces diverses opérations ne sont pas assurées par l'un des membres du clergé, mais par un « laïc ». Il ne s'agit peut-être que de la préparation, la célébration du rituel commencera avec les chants et les cris « *aḫa* ! » et le rituel de boisson (*Trinkzeremoniell)*[784]. Alors une substance *taḫtumar* est amenée de la « Maison de la Pierre[785] ». Lors du *Trinkzeremoniell*, le couple royal boit ensemble et on chante[786]. On annonce « le message de la pluie » : oracle qui est rendu au sujet des pluies à venir. C'est là un élément essentiel pour comprendre le rituel. Le but et la signification de ce rituel trouve son explication dans la nécessité pour le couple royal, pour le roi en premier lieu, de s'assurer les faveurs du dieu de l'Orage, par l'intermédiaire de sa pierre dressée, pour la saison à venir, et ce afin d'obtenir de bonnes récoltes. Après une procession d'animaux on demande au roi des masques en forme de chien, et c'est ainsi que se terminent les rites du premier jour.

Au deuxième jour, se poursuit le « rituel de boisson », toujours en chants[787]. Au troisième jour, le couple royal sort du palais. Il prend alors place sur le trône, et un page (GAL.DUMU^{MEŠ} É.GAL) s'avance avec une lance d'or, une serviette et le *lituus* (*kalmuš*).

Ce troisième jour de cérémonie comporte des similitudes avec la célébration de l'AN.TAḪ.ŠUM : la Grande Assemblée, l'importance de la musique qui accompagne le rituel de boisson, la « tente cérémonielle » (KBo XXVII 42 I l. 1-3 mentionne que le couple royal arrive ensemble à la ^{GIŠ}ZA.LAM.GAR), l'importance du divertissement, l'introduction d'une course (troisième jour du KI.LAM), le lavage des mains avant que le roi ne se rende devant la pierre dressée du dieu de l'Orage (*Cf.* deuxième et seizième jour de l'AN.TAḪ.ŠUM).

Gefässen vor ».

784 Ce rituel se déroule en premier lieu dans le temple de la déesse solaire (Ancien Empire) ABoT 5. La célébration du KI.LAM honore ainsi particulièrement la déesse solaire et le dieu de l'Orage. Une version parallèle (KBo XX 33) mentionne un rituel de boisson pour Tauri(t).

785 Sur É.NA$_4$ voir Imparati, F., 1977, « Le istituzioni cultuali del $^{\text{na4}}$*hékur* e il potere centrale ittita », *SMEA* 18, p. 19-64, spécialement p. 57 sq. avec bibliographie antérieure.

786 Toute la cérémonie se déroule avec des chants et de la musique.

787 Pour un résumé des activités qui se déroulent lors du deuxième jour, on se référera à Haas, V., 1994, p. 756-758.

Tauri(t)[788]
Des libations sont aussi mentionnées pour la divinité Tauri(t).
Dans KBo XX 33 (seul exemplaire médio-hittite), KBo XXV 176, KBo X 25 et KBo XXVII 42, la Grande Assemblée commence par un important « rituel de boisson » qui honore en premier lieu Tauri(t) ; le dieu de l'Orage est cité ensuite aux côtés de DWašezzi/ali[789].

La version ancienne du rituel, ABoT 5, mentionne un élément absent des versions récentes : un arbre en argent à côté de de la pierre du dieu de l'Orage.

ABoT 5, Obv. I
10'. *m]a-an-na-aš-ta* KUBABBAR-*aš* GIŠ-*ru-w[a-aš*
11'.] *ḫu-wa-ši-aš* DIM[
12'. LÚMEŠ *ḫal-l]i-ri-eš* SÌR[*RU*

Le passage est très fragmentaire, mais il permet tout de même de situer l'arbre d'argent au côté de la pierre du dieu de l'Orage. Lors de la Grande Assemblée, on note que Tauri(t) est la première divinité mentionnée. Cette position à la tête du panthéon souligne son importance et son implication directe et réelle dans le rituel du KI.LAM, du moins à époque ancienne.

Durant la Grande Assemblée, le mode opératoire est identique pour toutes les divinités : le couple royal est assis ; on boit et on rompt du pain pour chaque divinité. Juste avant le rituel à la pierre dressée du dieu de l'Orage, intervient un important rite de purification, sorte de bain (KUB II 3, col. II l. 11-12) que V. Haas interprète comme une purification par la pluie[790]. On note effectivement trois éléments : la nudité, le fait d'arroser (par analogie avec la pluie), et le son qui émane d'une corne dans laquelle on souffle pour imiter le bruit de l'orage.

Ces éléments rattachent fortement à la célébration du KI.LAM la figure du dieu de l'Orage, dont la pierre dressées est le but de la procession.

Les Sphinx et les pierres ḫaya ḫayaya
KUB II 3, col. III l. 22-24 indique que le roi s'arrête aux « pierres *ḫaya ḫayaya* » sur la route du retour. Ce nom ḫatti est incompréhensible[791]. S'agit-il d'un sanctuaire lithique en plein air dédié au dieu de l'Orage, différent du sanctuaire employé lors de la célébration ? Où est-ce la mention ḫattie du même sanctuaire ? Ce lieu « énigmatique[792] » n'apparaît qu'ici et peut-être

[788] Génie du bois ou de la forêt dans le panthéon hittite, voir Mouton, A., 2012, « Taurit », *Reallexikon der Assyriologie,* p. 482.
[789] Voir Pecchioli Daddi, F., 2010, « Connections between KI.LAM and the Tetešḫapi Festival », *Pax Hethitica, Studies on the Hittites and their Neighbours in Honour of Itamar Singer*, (*StBoT* 51) p. 262.
[790] Haas, V., 1994, p. 765.
[791] Haas, V., 1994, p. 765.
[792] Singer, I., 1983, p. 79, note 62.

dans un autre fragment du KI.LAM[793] (487/w I, l. 10'). Lorsque le roi arrive près de ces pierres, le texte précise que « les sphinx *Damnaššara* tournent leurs yeux vers le roi », et une fois la cérémonie terminée, les sphinx font de même :

KUB II 3 Obv. III l. 25 sq.

25. ^{D}*Dam-na-aš-ša-ru-uš-ša*
26. *wa-aḫ-nu-wa-an-zi*
27. *na-aš-kán* IGI$^{ḪI.A}$-*wa* LUGAL-*i*
28. *an-da ne-ya-an-zi*
29. *ku-wa-pí-it ku-wa-pí-it*
30. LUGAL-*uš ir-ḫi-iš-ki-iz-zi*
31. ^{D}*Dam-na-aš-ša-ru-uš-ša*
32. *QA-TAM-MA-pát wa-aḫ-nu-uš-kán-zi*

> « Ils tournent les divinités *Damnaššara* et celles-ci dirigent leurs yeux en direction du roi. Où que le roi se tourne, on dirige toujours les divinités *Damnaššara* dans la même direction ».

Les divinités *Damnaššara* ont clairement des propriétés protectrices. Leur regard se porte toujours sur le roi, et suit les déplacements de ce dernier qui agit sous l'œil bienveillant de ces « génies protecteurs »[794].

Bien qu'il soit difficile de savoir avec certitude quand était célébré le KI.LAM, on peut néanmoins souligner l'importance du culte du dieu de l'Orage dès l'Ancien Empire, dont la force était matérialisée dans la nature par une pierre dressée.

Ce rituel est l'expression, peut-être la plus ancienne du corpus, de la visite de la statue anthropomorphique du temple à sa pierre dans la nature. Si le KI.LAM perdura durant l'Empire, force est d'admettre que pour ce rituel non plus, la forme aniconique de la pierre du dieu de l'Orage ne souffrit d'aucune modification, mais conserva sa forme et ses caractéristiques propres. La religion telle que pratiquée sous Tudḫaliya IV était respectueuse des traditions plus anciennes et il est plus que probable que la signification des pierres dressées et des processions lithiques restèrent les mêmes pendant plusieurs siècles.

3.4.2 La fête de l'AN.TAḪ.ŠUM*, les rituels de Zippalanda et la fête de la hâte*

Le nom de cette fête a été donné par la plante (SAR), peut-être le crocus ou le fenouil, qui est utilisé lors du rituel. Cette plante joue cependant un rôle mineur dans le rituel. Elle apparaît lors d'une offrande de nourriture avec du

[793] Singer, I., 1983, p. 79, note 62.

[794] Des divinités semblables se retrouvent peut-être à Emar avec les esprits *Šaššabeyānātu*, voir p. 240 sq.

ḫurutil et des gâteaux *punniki*, au premier jour, et lors des 32e et 33e jours[795]. Au 9e jour, le roi et la reine « posent la plante AN.TAḪ.ŠUMSAR [796] ». Le roi et la reine opéraient ce rite séparément : le roi l'effectuait à Arinna et la reine dans son palais à Ḫattuša[797]. Un texte d'inventaires mentionne « une grosse plante AN.TAḪ.ŠUM en or pur avec du cuivre [798] », sans qu'il ne soit possible de savoir si la plante utilisée pour le rituel était réelle ou s'il s'agissait d'une telle réplique en métal.

L'AN.TAḪ.ŠUM est la célébration impériale[799] la plus importante pour le couple royal (le rôle du roi est primordial) et durait 38 jours au printemps. Cette fête honore la déesse solaire d'Arinna et des divinités du Ḫatti. Les rites se déroulaient à Ḫattuša et dans divers centres religieux importants. La célébration commençait dans le temple du dieu de l'Orage à Ḫattuša, puis l'on assistait à une fête de la pluie dans le temple du dieu de l'Orage à Ankuwa, célébration à laquelle le couple royal prenait part. Sous Tudḫaliya IV, la célébration ne se déroulait plus qu'à Ḫattuša[800]. Les villes et les centres religieux plus éloignés étaient représentés par des ambassades dans la capitale. Le passage du roi à Arinna n'a cependant pas été supprimé ; Arinna demeure une étape essentielle dans l'accomplissement du rituel.

*Structure et résumé du rituel de l'*AN.TAḪ.ŠUM[801]

A = KBo X 20 (GÜTERBOCK, 1960, p. 80-89 [1997, p. 91-98] avec intégration de B e C); B = KUB XXX 39 + KBo XXIV 112 + KBo XXIII 80; C = KUB X 94; D = KBo XLV 16 + KBo XLIX 64 (ALP, 1983, p. 146-149; ROSZKOWSKA – MUTSCHLER, 2005, p. 20-21); E = KUB XLIV 39 (JASINK TICCHIONI, 1977, p. 138 n. 3); G (F) = VS NF 12.1 (HOUWINK TEN CATE, 2003, p. 205-219 comme F); H = 950/v; J = KBo LVIII 104.

1er jour : Ouverture du rituel. Le roi et la reine se rendent de Ḫattuša à Taḫurpa.
2e jour : Retour du couple royal à Ḫattuša. Course des pages et des gardes du palais à Tippuwa. Rituel avec pierre dressée aux environs du Mt. Tippuwa,

795 KUB XXV 18 Rev. IV 35'-37'.
796 HAAS, V., 1994, p. 773.
797 Comme nous pouvons le voir entre le 8e et le 9e jour, voir annexes, tableau VI.
798 KUB XLII 73, Vs. 4-5.
799 La majorité des textes et duplicats dont on dispose remonte à l'époque du Tudiya IV, mais le rituel originel remonte à la période de l'Ancien Empire, au plus tard au règne de Šuppiluliuma I comme l'atteste le texte suivant daté de Muršili II : « et il est arrivé que mon père, pour les divinités du Ḫatti et pour la déesse solaire d'Arinna, célébrât le rituel de l'AN.TAḪ.ŠUM » (KUB XIX 22, l.1-2).
800 CTH 604, HAAS, 1994, p. 775. *Cf.* VAT 13029 vs. 3' et 7' ? qui mentionne non plus les villes de Purušḫanda et Garrimar(a) mais les « maisons de Purušḫanda et Garrimar(a) » à Ḫattuša. Le texte a été publié par ROST, L., 1997, *VS NF* 12.1. Voir aussi HOUWINK TEN CATE, Ph. H. J., 2003, « *A New Look at the Outline Tablets of the AN.TAḪ.ŠUMSAR Festival : The Text-Copy VS NF 12.1* », *Festschrift Hoffner*, p. 205-219.
801 Voir GÜTERBOCK, H., 1960.

dans une tente installée près de la pierre. Bain rituel. Grande Assemblée dans la résidence *ḫalentuwa*.
3e jour : Arrivée de l'Askos (KUŠ*kuršaša*)[802] de Zitḫariya d'Arinna à Ḫattuša.
4e jour : Acheminement de l'Askos à Tawiniya. Bain rituel du roi. Rituel dans le temple de ZA.BA$_4$.BA$_4$.
5e jour : Retour de l'Askos à Ḫattuša. Durant la nuit, il se trouve à Ḫiyašna. Le roi monte sur le toit du palais. EZEN.ITU (CTH 473).
6e jour : L'Askos rentre de Ḫiyašna à Ḫattuša et on le place dans le temple de Nisaba.
7e jour : Grande Assemblée dans le palais. Ouverture du pithos du dieu de l'Orage de Zippalanda.
8e jour : Entrée du couple royal dans le temple de la déesse solaire d'Arinna. Le roi se rend ensuite à Arinna puis à Matilla. En route entre Ḫattuša et Arinna, le roi effectue un rituel autour d'une pierre dressée près de Matilla. Cette pierre se trouve dans le GIŠ*warḫuizna*. Mention également d'une pierre *šura-*.
Le roi passe la nuit à Arinna tandis que la reine est restée à Ḫattuša.
9e jour : Le roi plante l'AN.TAḪ.ŠUMSAR à Arinna tandis que la reine le fait dans le temple de la déesse solaire d'Arinna à Ḫattuša.
10e jour : Retour du roi en char d'Arinna à Ḫattuša.
11e jour : Le Grand Page fait entrer « l'Ancienne Année » dans le temple de la mort, le roi suit.
12e jour : Le roi entre dans le temple de Ziparwa.
13e jour : Célébration de la divinité Ziparwa.
14e jour : Le roi célèbre la divinité solaire de la Terre. Au soir, bain rituel près de la « haie de buis » à la pierre du dieu de l'Orage, près du *tarnu-*.
15e jour : Retour du roi dans la salle de bain rituelle de la « haie de buis ». Offrandes à la pierre dressée du dieu de l'Orage du Ḫatti, à la « haie de buis ».
16e jour : Le couple royal entre dans le temple du dieu de l'Orage avec la Grande Assemblée. Célébration ensuite du rituel *ḫatauri-* dans le temple de ZA.BA$_4$.BA$_4$.
17e jour : Entrée du couple royal dans le temple de Ḫannu avec la Grande Assemblée. Rituel *ḫatauri-*. Rituel dans le temple du dieu de l'Orage.
18e jour : Le roi effectue le rituel pour le dieu de l'Orage de Piḫaššašši dans la « Maison de la Pureté ». La reine célèbre la divinité solaire d'Arinna dans la chambre intérieure du palais.
19e jour : Jour de la « coupe pure de la viande ». Le roi retourne à la « haie de buis ».
20e jour : Bain rituel. Rituel *kulumurši-*.
21e jour : On se rend dans le temple du dieu de l'Orage d'Alep et dans le temple de la Déesse Mère pour les divinités Kataḫḫa, Ugur et Ḫašammili. On fait une fête *ḫatauri* pour Ea.

[802] GÜTERBOCK, H., 1989, « Hittite Kursa ‹Hunting Bag' », *Essays in Ancient Civilization Presented to Helene J. Kantor*, *SAOC* 47, p. 113-123.

22e jour : Le roi et la reine se rendent dans le temple d'Aškašepa.
23e jour : Le roi et la reine vont vers le dieu protecteur (de) Tauriša et vers Ea dans « le jardin du lieu secret ».
24e jour : Le roi et la reine vont dans le temple de Šawoška de Ḫattarina. Bain rituel. Au soir rituel de l'offrande *kulumurši-*.
25e jour : Nouveau rituel pour Šawoška de Ḫattarina. Rituel d'*ambašši-* et rituel d'offrandes *keldi-*.
26e jour : Rituel pour Šawoška de Ḫattarina. (5 jours de célébration pour Šawoška de Ḫattarina, du 22e au 26e jour.)
27e jour : Le prêtre AZU fait des offrandes à Ninattanni et le roi à Karmaḫili.
28e jour : Le roi célèbre le Mt. Tapala, offrandes de pain par le prêtre AZU devant la pierre dressée et le cuisinier donne de la viande. Une variante mentionne un rituel pour le Mt. D/Taḫa[803] avec onction de la pierre et du roi avec de l'encens?. Récitation de paroles pour l'onction. Offrandes de viande.
29e jour : Le roi et la reine se rendent dans le temple d'Ea.
30e jour : Le roi et la reine se rendent dans le temple de la Déesse-Mère. Rituel de la reine pour dieu de l'Orage de la ville de Ḫuršannašši (AboT 1, CTH 529.7).
31e jour : Célébration de la Déesse-Mère dans l'*arkiu-*.
32e jour : Activités tôt le matin dans la maison des cuisiniers. Le roi et la reine sont dans le temple du dieu Protecteur.
33e jour : Le roi passe la nuit à Ḫaita. Une variante (G) mentionne la célébration du dieu protecteur (de) Tauriša. Sous Tudḫaliya IV on mentionne un rituel pour le Mt. Piškurunuwa (KUB XXV 18 ; IBoT I 1. CTH 490.1).
34e jour : Le roi est à Ḫaita.
35e jour : Le roi et la reine célèbrent la déesse solaire d'Arinna, le dieu de l'Orage de Zippalanda (?) à Ḫarranašši.
36e jour : idem, puis le roi se rend à Zippalanda.
37e jour : Le roi se rend à Ankuwa dans la résidence *ḫalentuwa*.
38e jour : célébration du dieu de l'Orage du Tonnerre. Célébration de la Pluie.

Que pouvons nous tirer de cette longue et importante célébration rituelle ? Que savons-nous des activités rituelles impliquant des cultes lithiques ?
Les pierres dressées apparaissent à divers moments de cette célébration : aux 2e, 8e, 15e et 28e jours.

Au deuxième jour, les textes mentionnent un rituel au Mt. Tippuwa. Au pied du Mt. Tippuwa se dresse une tente, peut-être présente toute l'année (participe présent : *tarnant-*) et à côté de cette dernière se dresse la pierre. Une autre pierre se trouve sur les pentes du Mt. Tippuwa. Un lien assez fort existe évidemment entre la pierre au pied de la montagne et celle qui se trouve directement sur les pentes de la montagne sacrée.

[803] Concernant le Mt. Daḫa, voir commentaire plus bas.

Au 8e jour le roi fait une halte entre la capitale et Arinna et effectue un rituel dans le GIŠ*warḫuizna* où se trouve une pierre dressée. La structure de l'installation cultuelle la contenant n'est pas claire. Sur la route de la capitale à Arinna, le roi s'arrête pour faire des offrandes à la divinité Taḫaittanu à la porte du « temple de la mort ». Depuis la porte de ce temple, une procession s'avance au centre des pierres dressées. Une fois arrivé, le roi s'incline respectueusement. Il entre et boit pour la divinité solaire Mezzulla[804], en musique. Le roi quitte ensuite ces lieux et se rend à Kulila[805]. C'est à Kulila, dans un « parc », que se dressent les pierres de la divinité solaire, du dieu de l'Orage et de Mezzulla. Ce parc n'est documenté que dans le culte de Kulila/Mantilla. Avant d'arriver à Kulila le roi effectue donc une cérémonie lithique préparatoire en l'honneur de Mezzula. Le moment le plus important de la cérémonie en son honneur se déroule ensuite à Kulila dans un acte rituel pour la triade divine dans le GIŠ*warḫuizna*.

V. Haas propose de rattacher le terme GIŠ*warḫuizna* à l'adjectif *warḫui* « dense, rugueux, emmêlé[806] » et d'interpréter l'expression comme étant un bosquet ou une haie ; ce qui correspond au déterminatif GIŠ[807].

Le texte mentionne ensuite une pierre *šura*-[808] :

> « Es ist zu vermerken, dass das Wort *šur(a)*- nichts mit dem Gottesnamen Šurra zu tun hat. Sowohl *šur(a)*- als auch die oben erwähnten ‹Steine› sind mit einem näher nicht bestimmten Kultraum verbunden, den man während des Prozession am 7/8 Tage des AN.TAḪ.ŠUM-Festes aufgesucht hat. Was beopferte ‹Steine› anlangt, vgl. ‹Stein› als Kultobjekt im *daḫanga*-Kultraum ».

Une pierre *paššu*- existe dans les cultes de Nérik[809] et se trouvait liée au *daḫanga*[810]. On sait que ces pierres pouvaient faire partie d'un rituel d'onction (KUB XXXIV 124 Vs. ? 6) et recevaient des offrandes de pain et des libations (KUB XXXIV 124 Vs. ? 7 ou encore ABoT 13 VI 7 sq.). La célébration de l'AN.TAḪ.ŠUM mentionne encore des noms de pierres particulières :

Les pierres NA4ŠU.U (*kunkunuzzi*[811]) et NA4*walliya* apparaissent au 29e jour de la célébration de l'AN.TAḪ.ŠUMSAR. (fragm. KUB XX 59 Rev. V 10'-11' et

804 épiclèse de la divinité solaire d'Arinna ? Voir Yoshida D., 1996, *Untersuchungen zu den Sonnengottheiten bei den Hethitern* (Texte der Hethither 22).
805 Kulila se situe entre la capitale hittite et Arinna.
806 Haas, V., 1994, p. 790.
807 Ce n'est pas sans rappeler la « haie de buis » au 15e jour de la célébration.
808 Popko, M., 1978, p. 132-133.
809 *paššu*- se rattache certainement à *paššila*- « galet ».
810 Voir chapitre *Les cultes de Nérik*, p. 174 sq.
811 Le sumerogramme NA4ŠU.U a été utilisé par les scribes hittites pour la pierre *kunkunuzzi* dans le mythe de Kumarbi. En tant que pierre particulièrement dur, il est certain qu'elle était identique à l'akkadien *sû*. L'équation *kunkunuzzi* = NA4ŠU.U est donc le fruit

Bo 1303 Rev. ? V ? 6'). M. Taracha et P. Popko[812] notaient à propos de ces noms :

> « Im Laufe der Kulthandlungen des 29. Festtages wurden nebst den Gottheiten vom Kreis des Gottes Ea auch Kultobjekte aus seinem Tempel, u. a. das *lappa*-Gerät und der *kunkunuzzi*-Stein (vgl. z. B. Bo 1303, 6' ff.), angebetet und beopfert. Obwohl die weiteren Bezeichnungen (*Wailiya*-x, *Talwiya*[(-)]) mit dem Gottheitsdeterminativ vorkommen, dürfte man sie dementsprechend auch als vergöttlichte Kultobjekte ansehen ».

La pierre *kunkunuzzi* est une pierre dure qui conviendrait pour être dressée[813]. L'autre pierre *walliya* n'est pas connue, mais pourrait aussi être une pierre sacrée. On pourrait peut-être classer ces pierres dans la catégorie bien connue *ḫuwaši*[814]. La signification des dénominations *šura* et *paššu* ne nous est pas encore claire. En l'absence d'attestations plus nombreuses, il est difficile de se prononcer sur la question.

Nom des pierres	signification
šura	bloc de pierre/ seuil ?
paššu	?
kunkunuzzi	basalte ?
walliya	?

Aux 14e et 15e jours de la célébration (CTH 611), le texte mentionne une « haie de buis[815] ». Cette attestation met encore une fois en lien la nature, et en particulier les arbres, avec le culte des pierres.

15e jour : Retour du roi dans la salle de bain rituelle de la « haie de buis ». Offrandes à la pierre du dieu de l'Orage du Ḫatti, à la « haie de buis ».

Le déroulement de la 15e journée est confirmé par les premières lignes de KUB XX 63+KUB XI 18. Après un rappel de sa généalogie, Tudḫaliya IV décrit brièvement le cadre du rituel.

d'une confusion. *Kunkunuzzi* est l'équivalent de *sû*, et non de *šu*. Voir MSL X, p. 28 et Schuster-Brandis, A., 2008, *Steine als Schutz- und Heilmittel*, (*AOAT* 46), p. 448. On peut identifier cette pierre avec la diorite (voir Güterbock, H. G., 1952, « The Song of Ullikummi. Revised Text of the Hittite Version of a Hurrian Myth (Continued) », *JCS* 6, p. 37) ou avec le basalte (Otten, H., 1961, « Eine Beschwörung der Unterirdischen aus Boğazköy », *ZA* 54, p. 153). L'identification avec la diorite est problématique puisque le sumerogramme NA4ŠU.U employé en hittite n'est pas l'équivalent du sumérien ŠU.U. Quant à l'identification avec le basalte, elle tient surtout au fait qu'on utilisait cette pierre comme pierre de meule.

812 Popko, M., & Taracha, P., 1988, p. 113.

813 A. Archi, communication personnelle.

814 *Versus* A. Archi, communication personnelle, qui ne considère pas ces dernières comme faisant potentiellement partie du répertoire des *ḫuwaši*.

815 Déjà connue peut-être au 8e jour.

KUB XX 63 8-10 :

8. ^{D}U URU ḪAT-*ti INA* ^{GIŠ}ḪI.A ^{GIŠ}TÚG
9. É *tar-nu-i ma-ni-*?*-ni ma-*?
10. EZEN AN.TAḪ.ŠUM^{SAR} *ḫa-me-*<*eš*>*-ḫi*

« lorsque Tudḫaliya IV, Grand Roi, fils de…, célèbre l'AN.TAḪ.ŠUM^{SAR} au printemps pour le dieu de l'Orage du Ḫatti dans la haie de buis près de la maison *tarnu…* »

La « haie de buis » était localisée dans les environs directs de la maison *tarnu* (qui comporte une salle de bain rituelle), et ce texte indique clairement qu'il s'agit d'un lieu de culte du dieu de l'Orage. Au centre de cette « haie » se trouve la pierre, matérialisation de la présence de la divinité qui reçoit diverses offrandes dont de la viande.

KUB XI 18

17'. $^{LÚ.MEŠ}$*ḫal-li-ia-r*[*i*]*-e-eš* SÌR^{RU}
18'. $^{LÚ.MEŠ}$MUHALDIM *šu-up-pa ḫu-u-i-šu*
19'. *PA-NI* ^{NA4}ZI.KIN *ti-an-zi*

« Les hommes *ḫalliari* chantent, les boulangers-cuisiniers la viande, ils présentent devant la pierre dressée ».

Lors de la célébration de l'AN.TAḪ.ŠUM, il apparaît que les pierres dressées se trouvent en milieu naturel, sur les pentes d'une montagne au pied de celle-ci ou encore près d'un arbre ou dans un parc boisé. La force régénératrice de la nature au printemps est la meilleure explication à donner à ce phénomène. Les réorganisations cultuelles opérées par le roi Tudḫaliya IV n'ont pas changé la forme lithique des cultes dans la nature en dehors de la capitale. Ces pierres sacrées, présentes depuis Šuppiluliuma I ou Muršili II le sont encore.

Au 28e jour, c'est un rituel d'onction pour le Mt. Tapala que les sources mentionnent. De l'encens$^{?}$ (*tuḫḫueššar*) est répandu sur le roi et sur la pierre pour l'onction ; le prêtre AZU fait des offrandes de pain devant la pierre de la divinité Tapala. Notons qu'une variante mentionne un rituel pour le Mt. Daḫa (Taḫa).

Zippalanda

Au 36e jour de la célébration, le roi se rend à Zippalanda; il quittera la ville le jour suivant pour se rendre à Ankuwa durant le printemps, mais à Katapa durant la fête de la hâte (*nuntariyašḫaš* à l'automne). Les textes publiés indiquent un changement dans l'itinéraire depuis Zippalanda, à la fin de la célébration du rituel.

KBo XIII 214 Rs. IV ?

13'. LUGAL*-uš-ša-an* ^{GIŠ}GIGIR*-n*[*i ti-ia-zi*]
14'. *nu ma-a-an zé-e-na*<*-an*>*-*

15'. *nu* ^{URU}*Ka*[-*t*]*a-pí i-i*[*a-an-na-i*]
16'. *ma-a-an-ma ti ḫa-me-eš-ḫi*
17'. *nu* ^{URU}*An-ku*[-*w*]*a i-ia-a*[*n-na-i*]
18'. *ma-a-an zé-e-ni* LUGAL-*u*[*š*]
19'. ^{URU}*Ka-ta-pí an-d*[*a a-ri*]
20'. LUGAL-*uš-kán* URU-*ia p*[*a-iz-zi*]

« Le roi monte dans le char, et quand c'est l'automne il va à Katapa ; quand c'est le printemps, il va à Ankuwa. Quand c'est l'automne, le roi vient à Katapa. Le roi entre dans la ville ».

On peut s'interroger sur cette modification de l'itinéraire, mais Zippalanda, demeure du dieu Taḫa au pied du Mt. D/Taḫa, est une étape incontournable que ce soit au printemps ou à l'automne[816]. La divinité Daḫa apparaît aux côtés du dieu de l'Orage local. Il est le bénéficiaire d'offrandes régulières, soulignant ainsi sa place importante dans le panthéon. Le dieu de l'Orage de Zippalanda est le fils de la déesse solaire de la Terre (KUB XX 66 et dupl. Bo 6679 Vs. III 12' sq.) et d'un dieu de l'Orage du Ciel. Ils forment ainsi la triade locale. La figure du dieu juvénile est liée au cycle des saisons et à la nature, à la végétation et à la pluie. Ce modèle remonte au moins à l'époque ancienne. Il est normal que les célébrations le concernant se déroulent en automne et au printemps. L'attribution du Mt. Daḫa au dieu de l'Orage de Zippalanda n'est pas claire[817], mais la présence de cette imposante montagne près de la ville explique certainement sont association avec le dieu de l'Orage poliade. Quand le roi attendu arrive, un rituel se déroule dans le temple du dieu de l'Orage[818].

KUB XLI 46 Vs. III

6. *ma-aḫ-ḫa-an-ma-kán* LUGAL-*uš A-NA* $^{LÚ.M[EŠ}$SANGA]
7. *ḫa-an-da-it*<-*ta*> *ta-aš ti-ia-zi t*[*a-aš*]
8. *A-NA* $^{LÚ.MEŠ}$SANGA *UŠ-KE-EN*
9. ^{LÚ}SANGA-*ma* LUGAL-*i QA-TAM pa-a-i*
10. $^{LÚ.MEŠ}$ŠU.GI ^{URU}*Zi-ip-la-an-da*
11. ^{GIŠ}KÁ-*aš an-da a-ra-an-ta*
12. *ta* LUGAL-*i ḫi-in-kán*$^{sic!}$-*ta*

« Mais dès que le roi se tourne vers le[s prêtres], il entre e[t] s'incline vers les prêtres. Mais le prêtre tend la main au roi. Les Anciens de Zippalanda se tiennent vers la porte de bois, et s'inclinent devant le roi. »

---

[816] M. Popko a identifié le Mt. Daḫa comme étant Kalehišar non loin de Alaça Höyük, POPKO, M., 1994, p. 37. Le centre religieux de Zippalanda était surtout réputé pour son sanctuaire en plein air, sur le Mt. Daḫa. Ce sanctuaire devait jouir d'un certain prestige et d'une notoriété peu banale pour que le roi s'y arrête deux fois par année, c'était une étape incontournable lors des célébrations de printemps.

[817] POPKO, M., 1994, p. 37.

[818] POPKO, M., 1994, p. 161.

La vénération de la pierre dressée se présente comme suit :

KBo XI 49 et KUB X 75 I x+1 sq. = Kbo XI 49 Rs. VI, l.1' sq.
Rs. VI

6'. *ma-a-an* LUGAL-*uš* ^{Ḫ}[$^{\text{UR.SAG}}$*D*]*a-a-ḫ*[*a*] *a-ri*
7'. SAL.LUGAL ^{GIŠ}ZA.LAM.GAR-*aš pa-iz-zi*
8'. LUGAL-*uš-kán* ^{GIŠ}*ḫu-lu-ga-an-na-az kat-ta*
9'. *ti-i*[*a-zi* GAL DUM]U^{MEŠ}.É.GAL LUGAL-*i*
10'. ^{GIŠ}*ka*[*l-mu-u*]*š* [*pa-a-*]*i* LUGAL-*uš pa-iz-zi*
11'. $^{\text{NA4}}$*ḫu-u-wa-š*[*i-i*]*a pí-ra-an ti-ia-zi*
12'. LUGAL-*i-kán* GAL DUMU^{MEŠ}.É.GAL ^{GIŠ}*kal-mu-uš da-a-i*
13'. LUGAL-*uš UŠ-KE-EN* ^{LÚ}ALAM.ZU$_9$ *me-ma-i*
14'. ^{LÚ}*ki-i-ta-aš ḫal-za-a-i*
15'. *ta* $^{\text{NA4}}$*ḫu-u-wa-ši-ia a-ú-li-in*
16'. *kar-ap-pa-an-zi*
17'. LUGAL-*uš-za e-ša* $^{\text{LÚ.M[EŠ]}}$*ME-ŠE-DI-ma-kán*
18'. *iš-ḫa-ni-i pí-ra-an ti-ia-an-zi*
19'. *ta* XXX MÁŠ.GAL *ḫu-u-kán-zi*

« Quand le roi arrive au M[t. D]aḫa, la reine se rend dans la tente. Le roi descend du char. Le grand échanson du palais [donn]e le sce[ptr]e au roi, le roi avance et se place devant la pierre dressée. Le grand échanson du palais reprend le sceptre au roi. Le roi se prosterne, l'acteur parle, l'homme-*kita* crie, et ils présentent l'hécatombe à la pierre dressée, le roi s'assied pendant que l[es] gardes du corps prennent le sang (du sacrifice). Et on égorge 30 boucs ».

Au moment où le roi arrive sur la montagne, l'échanson, les gardes du corps et les acteurs l'attendent. Les animaux à sacrifier sont également déjà présents. La première étape consiste à donner au roi les attributs du pouvoir ; c'est en sa qualité de souverain qu'il se prosterne devant la pierre dressées et honore la divinité avec d'importantes offrandes (30 boucs).
Un texte peut être ajouté au dossier de Zippalanda. Il n'est pas certain qu'il fasse référence aux cultes de Zippalanda, mais des indices permettent de le suggérer.

CTH 447 (rituel contre les forces infernales, Zippalanda ?)
Deuxième jour du rituel, suivant CTH 447.B[819] Rs. III.

20. [*I-NA* UD.2^{K}]^{AM} *I-NA* ŠÀ ^{GIŠ}TIR $^{\text{NA4}}$*ḫu-wa-ši ti-it-ta-nu-zi*
21. [(*nu A-NA*)] DINGIR^{LIM} I UDU I UDU *ḫa-li-wa-ra-an* I SILA$_4$ *ḫu-kán-zi*
22. [*nu ki-iš-š*]*a-an me-ma-i du-wa-ad-du* ^{D}UTU-*uš ḫu-u-ma-an*
23. [*tu-e-el* ^{D}UTU-]*aš ma-ni-ya-ah-ha-iš* KUR.KUR^{TIM} *zi-ik*
24. [*ma-ni-ya-ah-*]*ḫi-iš-ki-ši nu-za an-tu-uḫ-ša-aš* DUMU.LÚ.U$_{19}$.LU
25. [EGIR-*pa* (?)] *da-a-i* LUGAL-*ša* SAL.LUGAL-*aš tu-uk* ^{D}UTU-*un*
26. [……..]x *nu ku-in ku-u-un* NIM.LÀL *u-i-e-eš*

[819] B = KBo XXXIX 39 (+) KBo XLI 24 (+) KBo XX 92 (+) KBo XI 72 (+) KBo XXXIX 131 (+) KBo XXXIV 170. Voir Popko, M., 2003, *Das hethitische Ritual CTH 447*, Warszawa, p. 28-29, et traduction p. 37-38.

27. [*nu-ut-ta k*]*a-a-ša* LUGAL SAL.LUGAL *ke-e-el ŠA* NIM.LÀL
28. [*maš-kán ku-*]*u-un* SÍSKUR 9-*an pa-iš*
29. [………*z*]*i-ik* ᴰUTU-*uš nu-u ḫal-za-i*

« [Au deuxième jo]ur, au milieu d'un bois, on dresse une pierre. [Pour] la divinité on sacrifie un mouton, un mouton *ḫaliwara* et un agneau. On dit [ceci] : ‹Grâce, divinité solaire, chaque circonscription (est) [de toi, Sol]eil. Toi, tu [diri] ges les pays. L'homme rend/[re]met? l'humanité, et le roi et la reine […] toi Soleil. L'abeille, celle que tu as envoyée, vois-la! Le roi et la reine ont donné neuf fois [l'offrande] de l'abeille. Toi, Soleil, crie ‹nu!'»

La présence de pierres dans la nature, plus précisément dans un bois (ᴳᴵˢTIR) est désormais connue. L'apparition dans ce rituel du dieu de l'Orage de Zippalanda dans la sixième incantation indiquerait que le rituel était opéré dans la ville de Zippalanda ou dans les environs directs de la ville, sinon comment expliquer la présence de cette épiclèse dans ce rituel magique[820] ?

On remarque avec ce rituel que les pierres dressées avaient certes un rôle durant les grandes célébrations saisonnières, mais qu'on pouvait aussi en ériger (hitt. *tittanu-*) spécialement pour des rituels magiques. Le texte donne une incantation adressée à la divinité solaire lors du deuxième jour du rituel, on peut donc légitimement supposer que les pierres sacrées dans ce bois et celles de la divinité solaire.

3.4.3 La fête de la hâte : EZEN *nuntarriyašḫa-*

Lors de la célébration du rituel automnal de l'EZEN *nuntarriyašḫa-* les pierres dressées jouent un rôle les 4ᵉ, 6ᵉ, et certainement le 16ᵉ jour[821] au moment du déplacement du roi entre Ḫattuša et Arinna, passant (comme pour AN.TAḪ.ŠUMˢᴬᴿ) par la localité de Matilla[822]. Le 4ᵉ jour, le roi se rend de la ville de Taḫurpa, déjà connue pour la célébration de l'AN.TAḪ.ŠUMˢᴬᴿ, à la ville de Ḫišurla. C'est dans cette localité que se trouve une pierre pour la divinité solaire d'Arinna devant lequel le roi effectue une libation de vin. Au 6ᵉ jour le roi est à Ḫattuša. « Le roi rentre en automne d'Arinna à Ḫattuša [823] ». Ce jour, le roi se rend dans la salle de bain et se pare des ornements de fête. Après une lacune, le texte mentionne un rituel d'offrandes à la pierre, à un foyer et à une source comme suit :

le roi dépose trois gros pains dont un blanc et deux rouges à la gauche de la pierre dressée, à même le sol et on fait trois libations : devant la pierre, dans le foyer et dans la source.

Les offrandes au foyer et à la pierre rappellent également les sacrifices opérés durant la célébration du KI.LAM. Neuf autres libations se succèdent à côté

---

820 Popko, M., 2003, *Das hethitische Ritual CTH 447*, Warszawa, p. 82.
821 Suivant le résumé donné chez Haas, V., 1994, p. 827-847.
822 Deux fragments publiés par Alp S., 1983, Nr. 177 (132/s) et Nr 152 (Bo 4097).
823 IBoT II.7 Vs. I 1-7 ; KBo XXX.166 Vs. III 2'-7'.

de la pierre dressée, sur le sol. Par analogie au rituel de l'AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}, le roi quitte Tippuwa pour se rendre à Ḫattuša en passant par Matilla le 16e jour exactement comme il quittait Tippuwa au 2e jour et Arinna au 8e jour de l'AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}, on suppose donc un rituel lithique près de Matilla[824]. Les analogies diverses avec la célébration de l'AN.TAḪ.ŠUM^{SAR} laissent penser que les rituels lithiques visités durant les festivités de printemps et d'automne sont les mêmes, et de ce fait, que les pierres dressées vénérées sont les mêmes. Cette constatation est des plus logiques lorsque l'on sait que des fêtes au printemps et à l'automne étaient instituées par le roi pour les diverses divinités dans les inventaires de cultes.

3.5 Autres textes

3.5.1 Le rôle des pierres dans la pseudo-apologie de Ḫattušili III (CTH 81)

L'analyse suivante se base sur l'édition du texte de H. Otten[825]. Ce texte, autobiographique sous certains aspects, explique comment le roi, enfant déjà, est devenu prêtre de la déesse Ištar de Samuḫa et comment cette déesse s'est mise en avant du futur roi afin de lui assurer le succès de sa carrière mais aussi le dépassement de nombreuses difficultés.

Une version différente des circonstances de sa guérison est connue du *Décret royal en faveur de Mittannamuwa*[826]. Les enjeux et le but de la rédaction de ce dernier texte n'étant pas du tout les mêmes que dans l'Apologie, Ḫattušili raconte les faits sans influencer ou séduire le lecteur et sans faire appel à la protection divine de sa déesse personnelle :

> « Du temps de mon père, je suis tombé gravement malade, moi un petit enfant. Mon père m'a confié à Mittannamuwa, le Grand Scribe, il m'a appelé et m'a guéri de ma maladie ».

Si l'édit de Telepinu était une réflexion sur la paix, la pseudo-apologie est une réflexion sur le pouvoir.

Le problème premier avec l'étude de ce texte est sa nature : autobiographie, apologie, annales ou édit ?

La majorité des chercheurs s'accordent à voir dans ce texte une autobiographie argumentant que le texte retrace l'histoire de la vie de Ḫattušili depuis son enfance jusqu'à son accession au trône. Mais le terme

---

824 Deux fragments indiquent un rituel pour la déesse solaire d'Arinna dans son temple.

825 OTTEN, H. 1981, *Die Apologie Hattusilis III. Das Bild der Überlieferung*, (*StBoT* 24), Wiesbaden, Harrassowitz, voir aussi KLOCK-FONTANILLE, I., 2002, « Les enjeux et les stratégies du pouvoir : l'art de la déformation historique dans l'Autobiographie de Hattušili III », *Tôzai* 7. Les numéros des § correspondent à la traduction française donnée par I. Klock-Fontanille. Voir aussi ÜNAL, A., 1974, *Hattušili III*, Heidelberg, Carl Winter Üniversitätsverlag.

826 KLOCK-FONTANILLE, I., 2002, « Les enjeux et les stratégies du pouvoir : l'art de la déformation historique dans l'Autobiographie de Hattušili III », *Tôzai* 7, p. 17.

« autobiographie » est si vague que la narration à la première personne ne permet pas de ranger ce texte dans cette catégorie de façon si stricte[827]. C'est le propre des Annales aussi que de narrer le récit de sa vie et ses exploits à la première personne.

On peut, de ce fait, également considérer ce texte comme une apologie puisqu'il s'agit de la justification de Ḫattušili de la prise du pouvoir et de sa montée sur le trône. L'élément apologétique ne fait pas de doute car le texte montre qu'après son accession au trône, Ḫattušili avait besoin de confirmer sa position en tant que Grand Roi. Sous certains aspects, ce texte a un style annalistique, mais les exploits de conquêtes étaient consignés sur une tablette particulière comme l'indique le roi en personne.

S'agit-il d'un édit comme l'édit de Telepinu ? Les deux hommes ont en effet en commun d'avoir usurpé le pouvoir et donc de devoir se justifier. Le texte de Ḫattušili ne manque pas d'ailleurs de rappeler l'édit de Telepinu. En particulier pour ce qui est de la bonté du roi et de la clémence dont il fait preuve (§10 dans l'histoire d'Armadatta). La différence majeure entre les deux textes réside tout de même dans le fait que Telepinu fait l'histoire de plusieurs générations tandis que Ḫattušili ne fait que l'histoire d'une seule génération. La motivation de la rédaction des deux textes est cependant la même et fournit la matière de l'édit. Pour Telepinu, c'est l'occasion de promulguer une nouvelle loi successorale alors que pour Ḫattušili, c'est l'occasion d'éditer des ordonnances pour le culte et les propriétés de la déesse Ištar de Samuḫa, et la nécessité de rendre un culte pour les descendants de la famille royale.

Le caractère apologétique du texte est en relation directe avec l'édit concernant le culte d'Ištar qui sera prononcé à la fin du récit de Ḫattušili. Le texte de Ḫattušili s'adresse surtout aux générations à venir. Plus que la justification de sa prise de pouvoir, le Grand Roi donne les raisons pour lesquelles la déesse de Samuḫa doit recevoir tous les honneurs et pourquoi diverses propriétés doivent lui revenir. C'est le cas pour les terres d'Armadatta. Il s'agit donc d'un texte légal qui sert de base à la promulgation d'édits, en particulier religieux. L'édit prononcé à la fin du document est donc précédé d'un long prologue. Ce magnifique prologue est, de plus, une création littéraire en soi. Le sentiment religieux du roi est ici comparable à la dévotion de Muršili pour la déesse solaire d'Arinna dans ses Annales de dix ans. Dans le texte de Ḫattušili, tout est mis en avant pour illustrer la grandeur d'Ištar et les bienfaits de sa protection.

Comme Ḫattušili le dit lui même (§10 fin) si quelqu'un lui demande pourquoi il agit de la sorte en détrônant son neveu, il a la possibilité de montrer qu'il agit correctement et que ses actions sont en accord avec l'édit de Telepinu et avec le soutien de sa divinité.

---

[827] Sur l'autobiographie voir LEJEUNE, Ph., 1996², *Le Pacte autobiographique*, Paris, Seuil, p. 14 : « (l'autobiographie est) un récit rétrospectif en prose qu'une personne réelle fait de sa propre existence, lorsqu'elle met l'accent sur sa vie individuelle, en particulier sur l'histoire de sa personnalité ».

ŠU.AN *et* ZI.KIN

Le §7[828] mentionne un ŠU.AN dont la traduction est motivée par le contexte : « monument commémoratif ». Littéralement on pourrait comprendre l'expression comme « main du dieu », mais ce logogramme résiste encore à l'interprétation[829].

126. URU.DIDLI.HI.A-*ma* [(*ku-i-e-eš Š*)]*A* KUR ^{URU}*Ḫa-at-ti*
127. *iš-tap-pa-an-te-eš e-šer nu-ká*[(*n* GUL-*ḫe-eš*-)]*ke-er*
128. *nu* ^{LÚ}KÚR *ḫu-ul-li-iš*[(-*ke-u-wa-an ti-i-e-e*)]*r*
129. ŠU.AN-*ma I-NA* ^{URU}*Ú-i-iš-ta-wa-a*[(*n-da ú-)*]*e-da-aḫ-ḫu-un*
130. *nu-mu a-pí-ya-ya ŠA* ^{D}IŠTAR GAŠAN-*YA ka-ni*[(-*eš-š*)]*u-u-wa-ar e-eš-ta*

« Et les villes du pays Ḫatti [q]ui étaient assiégées [attaquè]rent et se mirent à terrasser l'ennemi. Je bâtis un monument commémoratif à Wištawa[nda.] Alors la reconnaissance d'Ištar, ma maîtresse, était sur moi ».

Si cette interprétation est exacte, ŠU.AN serait peut-être l'équivalent du *ḫumûsu* akkadien. Comme l'a montré J.-M. Durand, le monument commémoratif à Mari durant la période amorrite se nomme *humûsu*[830]. On ne sait pas exactement la forme qu'il revêtait (monument lithique ?), mais on sait que son érection impliquait un rituel. Dans l'Apologie ŠU.AN est l'objet de *wedaḫḫun* « je construisis » indiquant plus que l'érection du monument, la construction d'un monument ou d'une structure.

Il est intéressant de remarquer que, lié à la construction du monument commémoratif, Ḫattušili dédie une arme (^{GIŠ}TUKUL) à la déesse. C'est évidemment l'Ištar guerrière qui est mise en avant ici. L'arme par laquelle le Grand Roi a vaincu est offerte en ex-voto dans le temple (le texte dit bien, devant la déesse « *INA PANI* »). Afin d'offrir l'objet, l'arme est plaquée de métal (fer AN.BAR ?).

Le terme désignant la pierre dressée (ZI.KIN) apparaît à la fin du §12 qui mentionne l'érection de pierres dans le nouveau territoire d'Ištar :

« Quant à la maison d'Armadatta que je lui donnai et quant aux villes qui appartenaient à Armadatta, derrière chacune d'elles, on installera une pierre dressée et on versera dans le pithos[831] ».

---

828 II 31-II 47, voir Otten, H., 1981, *Die Apologie Hattusilis III.*, *StBoT* 24, Wiesbaden, Harrassowitz, p. 12-13.

829 Pour un développement de la question voir Weeden, M., 2011, *Hittite Logograms and Hittite Scholarship*, (*StBoT* 54), Wiesbaden, Harrassowitz, p. 316-317.

830 Durand, J.-M., 2005, p. 93 sq.

831 §12 : 350. É $^{\mathrm{M.D}}$SIN.^{D}U=*ma-a=š-ši ku-it AD-DIN*
351. *nu* URU.DIDLI.HI.A *ku-i-e-eš ku-i-e-eš* [*Š*]*A* $^{\mathrm{M.D}}$SIN.^{D}U
352. *n=a-an=kán ḫu-u-ma-an-ti=ya=pát* EGIR-*an* $^{\mathrm{NA4}}$ZI.KIN [*t*]*i-it-ta-nu-uš-kán-zi*
353. ^{DUG}*har-ši-ya-li=ya=kán iš-ḫu-iš-kán-zi*
http://www.linguistics.ucla.edu/people/Melchert/Hattusili.pdf
On distinguera donc les verbes ériger (*tittanu*-) et construire (*weda*-) concernant l'érection des monuments lithiques hittites. Le verbe *weda*- était employé pour indiquer qu'on

Le texte explique comment derrière chaque ville offerte à Ištar une pierre est dressée, consacrée par une libation de bière ou de vin qui devra se poursuivre à l'avenir. Il est difficile de savoir si les pierres dressées servent à délimiter le territoire, marquer la frontière du domaine nouvellement attribué à la déesse, ou s'il s'agit de pierres de culte. On connaît divers exemples de pierres dressées pour délimiter un territoire : CTH 106, un traité passé entre Tudḫaliya IV et Ulmi-Teššub (KBo IV 10, Vs. l. 20-21) et CTH 522 (2064/g), un texte médio-hittite :

> ^{NA4}*ḫuwašiaz anda NILQI āppa-ma* ... ^{NA4}*ḫuwašiaz araḫza NIDDI*
>
> « nous (les avions) incluses parmi les pierres dressées (pierres de démarcation ?), mais ensuite nous les avons laissées en dehors des pierres dressées ».

Mais le contexte religieux est fortement marqué dans le texte apologétique. Comme le notait A. Archi[832], le texte mentionne ensemble la pierre dressée et le pithos (*ḫarši*), si intimement liés durant les rituels agraires. En plus de l'érection des diverses pierres derrière chaque ville, le texte mentionne la construction d'une maison *ḫaštiyaš* :

> « On versera des libations pour Ištar la Sublime. La maison *ḫaštiyaš* que je bâtis, je la donnai à la déesse[833] ».

Comment interpréter le ZI.KIN de l'Apologie ? S'agit-il d'avatars d'Ištar de Samuḫa ?

Les pierres ont été consacrées et des libations ont été offertes à Ištar. La présence du pithos donne un contexte rituel sans équivoque et pousse à croire qu'au delà de leur valeur comme pierres de démarcation, ces pierres dressées sont celles de la déesse Ištar de Samuḫa. Elles ont un caractère sacré appelé à être conservé dans le futur. Peut-être est-ce aussi un moyen de matérialiser la présence de la déesse dans toutes ces villes qui lui ont été offertes, ensemble de villes formant un territoire.

Le soin apporté dans ce texte au culte des pierres, fait écho à la *Prière de Muwatalli* qui assurait également la pérennité des pierres pour Teššup de Kummaḫi[834]. Rappelons enfin que le soin apporté aux pierres dressées de la part des rois faisait partie des devoirs du souverain. Dans CTH 261, qui transcrit les instructions de Arnuwanda I pour les gouverneurs de provinces (*Bēl Madgalti*), la restauration des pierres dressées est clairement demandée[835] :

---

construisait un monument qui comportait plusieurs pierres tandis que *tittanu-* exprime l'érection d'un monolithe unique.

[832] Archi, A.,1973, p. 17.

[833] §12 : 355. *nu-uš-ma-ša-an* ^{D}IŠTAR *šar-la-im-mi-in* [*š*]*i-pa-an-za-kán-zi*
356. *am-mu-uq-qa-za ku-it ḫa-aš-ti-ya-aš* É-*er* DÙ-*nu-un*
357. [(*n*)]*a-at A-NA* DINGIR^{LIM} *pa-ra-a pé-eḫ-ḫu-un*

[834] KBo XI 1 Vs. l. 40.

[835] KUB XIII 2 col. III, l. 1-3 et KUB XXXI 88, col. III, l. 1.

> « Ou une ancienne pierre dressée[836]…Mais on ne s'en occupe[837] pas (?). Occupe t'en à présent. On doit les dresser à nouveau. Puis on doit leur donner les offrandes (SISKUR) qui leur (revenaient) auparavant ».

3.6 Synthèse

Comme l'a révélé l'étude du culte des pierres en Anatolie les cultes lithiques restent pratique courante sous le règne des derniers rois hittites. L'anthropomorphie des cultes n'était pas la seule règle. KBo. II 1 col. II, l. 21-24 atteste le remplacement d'une statue par une représentation thériomorphique (statue du dieu de l'Orage remplacée par un bœuf), ainsi que divers exemples de restauration de pierres dressées (CTH 510), comme cela était demandé d'ailleurs dans CTH 261. Tant les inventaires que les rituels indiquent à quel point la pierre était encore objet de dévotion. Dans certains lieux, le roi a voulu offrir des représentations divines plus nobles et unifiées (CTH 509), et replacer des prêtres là où il en manquait (CTH 511), mais les sanctuaires lithiques aniconiques en plein air, dans les montagnes ou près des sources, restent des sanctuaires où le sacré est matérialisé par une pierre dressée et sacrée. Ces lieux dans la nature restent le lieu de la régénération saisonnière pour les divinités des temples urbains, comme l'attestent les rituels majeurs (KI.LAM et AN.TAḪ.ŠUM). Si l'on constate une tendance à l'anthropomorphisation dans les chapelles et les temples des villes, il faut rester conscient du fait que la « théologie » hittite concernant la force et le caractère sacré des pierres ne change pas : les nombreuses cérémonies liées aux cultes des pierres sont encore pratiquées.

Lorsque des représentations aniconiques étaient remplacées, en règle générale, la nouvelle représentation ne rendait jamais l'ancienne nulle :

> « The supplemental image was not considered a replacement for the previous image of the deity but was treated as a new deity in its own right, suggesting that there was a resistance to the desacralization for such objects[838] ».

Les textes d'inventaires ne renseignent pas précisément sur le destin des représentations considérées comme anciennes (*annallan*-). Il existe des rites de sépulture pour les statues; peut-on imaginer un processus identique ? Ou faut-il imaginer que l'ancienne et la nouvelle représentation demeuraient ensemble ?

---

836 NA4*ḫuwaši* (l.1)
837 *kappuwa*- (l.2)
838 COLLINS, B. J., 2005, p. 28.

Le roi Tudḫaliya souhaitait ainsi maintenir les traditions anciennes dans l'Empire et les propager de façon unifiée et cette réorganisation n'eut que peu d'incidence en ce qui concerne la forme des rituels.

Typologie des pierres dressées dans les rituels
On note trois emplois principaux des pierres dressées :

– pierre sacrée,
– marqueur de frontière,
– stèle funéraire.

La pierre dressée dans un contexte cultuel fait l'objet de la présente étude. La pierre dressée comme marqueur de frontière ou délimitant un territoire se laisse voir dans l'Apologie de Ḫattušili III, tandis que le dernier emploi (stèle funéraire) est étranger aux pratiques hittites. La stèle funéraire de Kattimuwa marque une évolution des pratiques hittites, peut-être au contact de la Syrie. Le terme *ḫuwaši* ne désigne jamais une stèle funéraire, pas plus d'ailleurs qu'un monument funéraire[839]. Le monument commémoratif hittite était désigné sous l'appellation obscure ŠU.AN[840]. Dans la grande majorité des cas, le *ḫuwaši* est en pierre, mais on connaît quelques exemples en bois et en métal :

– en bois : GIŠ*ḫuwaši*
KUB XLIV 58 col. II l. 7-8 (CTH 500, rituel du Kizzuwatna, GIŠ*ḫuwaši tittanuwa*[*nzi*])
KUB X 90, Rev. l.1 (CTH 670, fragment de rituel, GIŠ*ḫuwaši piran*)

– en métal : NA4*ḫuwaši*
KUB XVII 35 col. II l. 35 (CTH 525, NA4ZI.KIN AN.[BAR?)
KBo II 1 col. I l. 12 (CTH 509, NA4ZI.KIN KÙ.BABBAR)
Bo. 3815 Rs. IV l. 6 (CTH 522, NA4ZI.KIN KÙ.BABBAR)
Bo. 5815, 6 I. (CTH 825, NA4ZI.KIN KÙ.BABBAR)

– Plaqué :
Bo. 4071 : GIŠ *IŠTU* KÙ.BABBAR *ḫa-li-iš-ši-ia-an-te-eš* (CTH 790[841])

– Orné :
CTH 525, KUB XVII 35 II 6 et CTH 584, KUB XV 1 Vs. II 3-4.

Localisation des pierres sacrées
Les NA4*ḫuwaši* se trouvent habituellement dans des sanctuaires extra urbains, près de sources, de montagnes ou dans un bois. On les retrouve dans les

[839] HUTTER, M., 1993, p. 105 : « Die Termini NA4*ḫuwaši* bzw. *maṣṣebāh* für kommemorative Stelen kommen in heth. und alt. nicht vor ».
[840] Comme on le voit, par exemple, dans l'*Apologie de Ḫattušili III*, p. 206 sq.
[841] *MIO* 8, p. 211.

grands rituels hittites (KI.LAM CTH 627, AN.TAḪ.ŠUM CTH 594, et les fêtes de Zippalanda CTH 635 : KBo XX 4 col. I, l.2) ou dans la fête de Telepinu CTH 638 (KUB LIII 8, Rev. l. 5-6). Plusieurs centres religieux hittites attestent la pratique des cultes aux pierres : Nérik, Šarišša (CTH 636), Karaḫna (CTH 681), mais aussi le Kizzuwatna (CTH 500 : KUB XLIV 58, col II, l. 7-8), y compris dans des rituels privés (*Maštigga*). Lors des célébrations d'automne et de printemps (au Mt. Tapala par exemple CTH 593), dans l'organisation du culte de la déesse syrienne Išḫara (CTH 641 : KUB XL 2, Vs. l. 15) et dans une invocation à des divinités ḫatties (CTH 733 : KUB XXVIII 75, col. III, l. 19-20[842]) les pierres dressées sont aussi présentes. Il faut souligner qu'on les retrouve dans la *Prière de Muwatalli*, dans l'*Apologie de Ḫattušili III* et dans les Instructions pour les gouverneurs de provinces (*Bēl Madgalti*).

Les pierres étaient dressées :

- près d'une source : CTH 636.2 (KUB XX 99), cultes de Šarišša (TÚLŠuppitaššu)
- dans un bois : CTH 681.1, fêtes de Karaḫna (KUB XXV 32+ Rs. III l. 15 sq. et 32 sq, KUB XXVII 70 Vs. II, l. 3-4), fête pour Ḫuwaššanna (CTH 694.1) KBo XX 72+ Rs. III l. 16' sq. qui mentionne une pierre dressée pour le dieu de la guerre dans un bois dans la région de Ḫupišna.
- sous un peuplier : CTH 525.3 (KUB XXV 23, Vs. I, l. 13, 15)
- sous l'arbre *eya* : CTH 638.2.H (KUB LIII 8, Rev. 5-6) fête pour Telepinu
- près d'une haie de buis : CTH 611.1.A (KUB XI 18 col. II, l. 23-24, AN.TAḪ.ŠUM 14e et 15e jour), CTH 594, 14e jour de la célébration de l'AN.TAḪ.ŠUM, CTH 678 (Bo 2839 Vs. III, l. 14'), culte de Nérik
- sur une montagne : CTH 641 KUB XL 2 (Bo 4889), culte de la déesse Išḫara.
  CTH 593 Au Mt. Tapala
- près d'un bâtiment : CTH 594, 14e jour de la célébration de l'AN.TAḪ.ŠUM (près du *tarnu*)
  CTH 594, 2e jours de la de la célébration de l'AN.TAḪ.ŠUM (près de la tente GIŠZA.LAM.GAR)
  CTH 282.15 KBo XXXI 11 (maison Arzana[843])

Dans l'idéologie religieuse hittite, les bois sont, au même titre que les montagnes et les sources, des lieux potentiellement saints. À Emar, durant la fête

[842] *mān* DUMU-*aš INA* URU*Kākšat ḫuwašiya ANA* DUTU *ḫuekzi* « quand le fils fait un sacrifice à la pierre de la divinité solaire dans la ville de Kaskat ».

[843] Pour l'édition du texte voir DARDANO, P., 2006, « Die hethitischen Tontafelkataloge aus Ḫattuša (CTH 276-282) » *StBoT* 47, p. 260-262.

du *Zukrum*, les divinités se rendent également dans la nature en passant par la « Porte des Pierres dressées». Le nombre restreint de textes rituels d'Emar ne permet pas une classification aussi détaillée que pour les textes rituels hittites. On connaît la localisation d'un pierre sur le toit d'un temple durant l'intronisation de la *maš'artu* (Emar 370) et on sait que la pierre de NIN.KUR se déplaçait durant l'intronisation de l'*Entu* (Emar 369), quant à la pierre de Ḫébat, elle demeurait normalement dans la chapelle du temple de la Fortune (*Bīt Gadda*, Emar 373).

Notons enfin que les pierres étaient souvent associées aux statues et employés ensemble[844] :

– La statue de culte (divinité solaire) se trouve derrière la pierre (CTH 681, KUB XXV 32 et XXVII 70 Vs. II 3-4).
– La statue de culte se trouve devant la pierre (CTH 525, KUB XVII 35 II 18-19, III 3, IV 8-9, 26-27[845], Emar 373 : passages de Dagan entre les pierres dressées).

En ce qui concerne les dimensions de ces pierres, les données textuelles sont extrêmement variées et variables.

---

844 Darga, M., 1969, p. 13.
845 La liste donnée est moins élaborée que celle de M. Darga. Nous ne citons que les textes traités ici.

4. Parallèles structurels entre les rituels d'Emar et les rituels hittites

« et cette pierre sera la maison de Dieu » (Gen. 28.22)

4.1 Les rituels d'intronisation

Corpus

Rituels anatoliens[846] : KUB XVII 35 = CTH 525.2 (EZEN$_4$ *pulaš*)
KUB XLII 100 (inventaire de Nérik)

Rituels d'Emar[847] : Emar 369 (Intronisation de l'*Entu*)
Emar 370 (Intronisation de la *maš'artu*)

Les rituels d'intronisation d'Emar ayant déjà été présentés ci-dessus[848], il convient de donner ici un résumé du rituel hittite. KUB XVII 35[849] est un inventaire en quatre colonnes. Les différents paragraphes traitent de divers cultes dans différentes villes. La première colonne concerne deux célébrations :

- l'une agraire (ouverture du pithos)
- l'autre est un EZEN$_4$ *pulaš* « rituel des sorts », qui termine la première colonne.

Le « rituel des sorts » (col. I. l. 17-37) décrit l'intronisation d'un nouveau prêtre et d'une nouvelle prêtresse. Il est mentionné dans le texte parmi divers autres rituels concernant diverses villes anatoliennes, de sorte qu'il ne semble pas être attribué à une ville en particulier ni à une saison particulière[850].

846 Il existe d'autres rituels hittites d'intronisation. Voir par exemple les inventaires KUB XXXVI 90, KUB XVI 32

847 Tous deux sont des textes rituels EZEN = *parṣu*.

848 Voir p. 108 sq.

849 Voir ici p. 161. La tablette étant cassée au sommet, il est difficile de savoir à combien s'élève le nombre de lignes qui manquent.

850 Une telle célébration ne devait pas se dérouler en fonction d'un moment précis dans le calendrier, mais avait simplement lieu lorsque le besoin s'en faisait sentir. Taggar-Cohen, A., 2002, p. 132. « This text (p.m. KUB XVII 35) also adds to the understanding of the EZEN$_4$ *pulaš* in that it mentions twice the celebration of this festival, once to an unknown deity (i 14) and once to the Storm-god of Maras (i 44) among 13 festivals of this city. The indication of the festival in lists of festivals from different cities and its mention among the festivals listed in the ‹Instructions to temple personnel (p.m. CTH 264)› show that this festival is considered as one of the important ones and is not resticted to a certain town or region ».

Suivant l'édition de Taggar-Cohen, KUB XVII 35 se présente comme suit[851]:

1. on lave la statue et le prêtre,
2. tirage au sort,
3. on place les sorts tirés sur l'autel devant le dieu,
4. [l'ancien prêtre?] sacrifice sur l'autel un mouton au dieu de l'Orage et un mouton aux « Sept dieux »,
5. le prêtre offre de la farine et de la bière ; il rompt du pain sur l'autel,
6. le prêtre remplit le rhyton,
7. le prêtre fournit de la farine, la vaisselle pour la bière. Il mange et il boit.
8. on donne les gobelets,
9. on orne un mouton et le prêtre,
10. on amène le mouton paré au temple de l'ancien prêtre,
11. le nouveau prêtre et les femmes *ḫazqara* marchent derrière le mouton,
12. on conduit le mouton au temple de l'ancien prêtre trois fois, la troisième fois le nouveau prêtre prend place devant l'ancien, et ils mangent et ils boivent.
13. on fournit des gobelets et on lève la divinité,
14. on amène le mouton paré devant la divinité,
15. le nouveau prêtre et les femmes *ḫazqara* marchent derrière le dieu,
16. quand le dieu rejoint le temple du nouveau prêtre, le nouveau prêtre dresse une table de gros pains,
17. on amène le dieu dans le temple du nouveau prêtre et on dresse l'autel,
18. on renvoie le mouton paré sans le sacrifier,
19. les Anciens boivent ; les femmes *ḫazqara* divertissent la divinité,
20. on place des torches,
21. le jour suivant : offrandes diverses.

Partie administrative : Total des dépenses couvertes par le nouveau prêtre.

De nombreuses différences opposent les intronisations telles qu'elles nous sont connues à Emar de celles transcrites dans les textes hittites. Tandis que les festivités durent environ neuf jours dans la cité syrienne, le rituel hittite n'en mentionne que deux. Si la nomination concerne une femme à Emar, on intronise un prêtre dans les documents hittites. En outre, le rituel d'Emar insiste fortement sur le lien qui unit la prêtresse et la ville, lien inexistant dans les sources hittites. De plus, le rituel d'Emar est plus long, plus élaboré et plus significatif sur le plan religieux que le texte hittite qui mentionne l'intronisation d'un prêtre dans un petit temple local. Dans les deux cas cependant, la charge n'est pas héréditaire et le dieu est seul à choisir celui ou celle qui le servira[852].

Divers parallèles intéressants se dégagent alors lorsque l'on compare les divers textes.

4.1.1. Le tirage au sort

L'élément commun le plus marquant réside dans le fait que les intendants cultuels sont choisis par un tirage au sort (hitt. EZEN$_4$ *pulaš*). Cette technique

[851] Pour l'édition du texte et le commentaire voir TAGGAR-COHEN, A., 2002, p. 136-137.
[852] TAGGAR-COHEN, A., 2002, p. 151.

étant déjà attestée au IIIe millénaire en Mésopotamie, elle est trop universelle pour être signifiante[853].

Marquer la sortie du monde profane

L'acte le plus important dans les deux rituels d'intronisation est l'entrée dans le temple et l'acceptation du dieu. La sortie du monde profane se fait en se lavant (CTH 525.2) ou en se rasant (Emar 369). La transition est ensuite marquée par une procession. Enfin, la prise de possession est marquée par l'entrée du prêtre ou de la prêtresse dans le temple.

4.1.2 L'emploi d'une arme divine (hache$^{?}$)

Lors de l'intronisation de l'*Entu* d'Emar, le père de la future prêtresse porte une arme sacrée (GIŠ.TUKUL)[854]. Cette même arme apparaît peut-être lors de la célébration du Grand *Zukrum* lors de la procession du chariot de Dagan entre les pierres dressées avec NIN.URTA[855]. Le port d'arme divine est courant en Anatolie.

On connaît notamment divers textes qui indique que la reine danse avec une hache : un rituel pour Ištar de Tamininga (CTH 713)[856] et lors de l'AN. TAḪ.ŠUM (entre le 23e et le 26e jour) pour la fête pour Ištar (Šawoška) de Ḫattarina[857]. La vénération de la divinité durait quatre jours entiers. La reine hittite opérait une danse armée avec une hache de bronze (*ḪA-AZ-ZI-IN*-[*NA*] ZABAR[858]) au 25e ou au 26e jour ; lorsqu'elle rejoignait les « Seigneurs[859] » (l. 19'). L'emploi de la hache divine concerne la déesse Ištar et il est notable que dans le texte de l'AN.TAḪ.ŠUM, la hache est désignée par un akkadogramme dont la lecture hittite connue est *šummittant*-. L'iconographie hittite illustre ce genre de pratique notamment à Eyuk[860].

---

853 Voir par exemple, datant de la 43e année de Šulgi, le texte IB 041. Cagni, L., 1976 « La Collezione del Pontificio Istituto Biblico – Roma », *Materiali per il Vocabulario Neo-sumerico*, Vol. IV, part. 1, texte 61 (planche XXIV), Unione Accademica Nazionale/ Multigrafica Editrice, Roma.
2. mu en ^{D}nanna maš-e i$_{3}$-pa$_{3}$ « l'année où l'*Entu* a été choisie par les sorts ».

854 (édition d'Arnaud) Emar 369, l. 10 : *a-bu-ši* GIŠ.TUKUL DINGIR.MEŠ *a-na ku-ba-dì i-na-aš-ši*.

855 Emar 373, l.164-165 : NIN.URTA$^{?}$ *it-ti*$^{?}$]-*šu uš-ra*-[*ka-bu* ^{GIŠ}TUKUL$^{?}$] DINGIR^{MEŠ} EGIR-*ki-ši*

856 KUB XLV 32/CTH 713.2, voir Trémouille, M.-C., 2002, « Une cérémonie pour Huwaššanna à Kuliwišna », *Fs. Popko*, p. 363-364.

857 IBoT III 115 + (CTH 615). Pour un commentaire général sur la danse voir De Martino, S., 1989, *La danza nella cultura Ittita,* (*Eothen* 2), spécialement les textes N°26 et N°36.

858 IBoT III 115 + Ro I l. 5'-8'.

859 Voir, Haas, V., Wegner, I., 1992, « Betrachtungen zum Hethitischen Festkalender : Die Kulthandlungen des 11. Und des 22. Bis 26. Tages des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Fester », *Festschrift Alp*, p. 245-257.

860 Cook, A. B., 1965, p. 513-548. Voir aussi Burkert, W., 1979, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley, University of California Press, p. 54-56.



Tiré de : Cook, A. B., 1965, fig. 518. Relief décorant la porte du palais hittite de Eyuk (nord de Boğazköy). Un homme richement vêtu (prêtre ?) porte une hache sacrificielle en procession.

4.1.3 L'emploi d'un voile

Durant l'intronisation de l'*Entu* d'Emar, un voile est utilisé pour couvrir la divinité NIN.KUR d'un tissu rouge. On retrouve également l'utilisation d'un voile lors de la célébration du *Zukrum*. Dagan est alors voilé avant d'arriver devant les pierres dressées. Or cette pratique est aussi connue durant la fête de Lawazantiya dont la troisième tablette conserve le descriptif du 5e jour.

CTH 699
KBo XXIII 34
Durant la procession, la déesse Ḫébat est vêtue d'un vêtement rouge (*alalu*) qu'on lui retirera au moment où on l'introduit dans le buisson sacré.

13'. ^{GAD}*a-*]*la*$^{!}$*-a-lu* SA$_5$ *A-NA Ḫé-pát ḫi-in-ga-nu-z*[*i*

« une étoffe a]lalu rouge pour Ḫébat il fait faire… ».

Intronisation de l'*Entu* (Emar 369)

23. *ù* ^{TÚG}HÉ.ME.DA *ša* É [^{D}NIN.KUR] *a-na* UGU ^{D}NIN.KUR *i-š*[*ak-kán-nu*]

« et le vêtement pourpre du temple de NIN.KUR, ils placent sur NIN.KUR »

Zukrum (Emar 373) l. 18

^{D}KUR EN SIG$_4$ *uṣ-ṣa* IGI-*šú kut-tu-mu*

« Dagan, Seigneur de la Brique, sort sa face est voilée ».

M.-C. Trémouille note que ^{GAD}*alalu* était attesté dans divers textes en hittite[861], en hourrite[862] et aussi à Ugarit[863]. La bilingue hourrito-hittite donne *alalā/i* = ^{TÚG}*kušiši* qui dérive peut-être de l'akkadien *kusītu* « an elaborate garment[864] ». Cette pièce de tissu n'est pas un vêtement au sens strict du terme mais plutôt un voile ou une cape. Cette interprétation tient surtout compte du fait que Ḫébat en est vêtue en procession mais qu'on le lui retire avant d'entrer dans la ville de Ašturiya. Habiller et déshabiller une statue de culte en dehors du temple, ne devait pas être chose aisée[865], le vêtement devait donc être manipuler rapidement et aisément. ETBLM 24 (BLMJ 1136) atteste peut-être une pièce de tissu comparable :

4. SUḪUR *ša-ni-ta ša* SÍG.HÉ.ME.DA
5. GADA GAL *ša* EGIR DINGIR-*lì ú-la-ba-šu*

« une autre perruque de laine rouge et une grande pièce de lin pour vêtir le dos de la divinité. »

L'attestation de Lawazantiya rappelle ainsi deux rituels d'Emar, l'intronisation de la EREŠ.DINGIR lorsque NIN.KUR est couverte d'un voile rouge et le *Zukrum* lorsque Dagan est voilé en procession.

Notons encore pour les points de comparaisons possibles :
– un sacrifice est offert aux divinités chtoniennes à Emar et au dieu de l'Orage et au « 7 dieux » chez les Hittites,
– des chanteurs divertissent la divinité à Emar, et des femmes *ḫazqara* en Anatolie (ces personnages participent ensuite aux processions).
– Si l'onction du nouvel officiant cultuel, attestée à Emar, est absente de CTH 525.2 ; on la retrouve cependant dans l'inventaire de culte KUB XLII 100, remontant à l'époque de Tudḫaliya IV[866], et provenant de Nérik[867].

861 Tremouille, M.-C., 1996, « Une ‹fête du mois› pour Teššup et Ḫebat », *SMEA* 37, p. 93-94. Voir IBoT II 129 Ro. 16 // KUB XVI 35 Ro. [14] ; KBo VIII 91 Ro. 14, KBo XXI 34 col. II, l. 12, l. 26 ; Bo 4911 Vo.? 17' ; Bo 4994, l. 12', voir Otten, H., 1976, « Bemerkungen zum Hethitischen Wörterbuch », *ZA* 66, p. 95-96.

862 KBo XXXII 13 col. I, l. 23', voir Neu, E., 1988, « Zum hurritischen ‹Essiv› in der hurritisch-hethitischen Bilingue aus Ḫattuša », *Hethitica* 9, p. 164.

863 Sous la forme *all*, voir Dietrich, M. & Loretz, o., 1990, *UF 22*, p. 50.

864 CAD K, p. 585 sq. Voir Tremouille, M.-C., 1996, « Une ‹fête du mois› pour Teššup et Ḫebat », *SMEA* 37, p. 93 sq. pour la bibliographie complète. Voir aussi Lawadzki, S., 2006, *Garment of Gods* (*OBO* 218), p. 117.

865 Tremouille, M.-C., 1996, « Une ‹fête du mois› pour Teššup et Ḫebat », *SMEA* 37, p. 93.

866 Taggar-Cohen, A., 2002, p. 146-147.

867 Le nouveau prêtre du dieu de l'Orage de Nérik n'est autre que le roi Tudḫaliya IV en personne. « The text reports on the state of the cult while introducing quotes from the temple personnel. In one of those quotes the priest of the Storm-god of Heaven of Nerik says (III, 31-35) : ‹Formerly I didn't have [ustensils ?]. The man who had it since the days of Muwattali, has been made priest to the Storm-god of (the town of) Nerik in the (town of) Utruna. The ustensils they handed over to me [a]s they made me priest have been

4.1.4 Synthèse

La parenté[868] des deux textes (KUB XVII 35/CTH 525.2 et Emar 369) réside particulièrement dans leur structure et le point de vue financier[869]. D. E. Fleming[870] avait, pour sa part, mentionné le caractère ordonné des textes (rappel des étapes point par point) et l'insertion de sections administratives tant à Emar que dans les rituels anatoliens.

On note des sections clairement définies qui concernent un lieu précis et des actions rituelles spécifiques. Tous ces textes proviennent d'une archive administrative et ne mentionnent pas de période ou de saison idoine pour la célébration d'une telle fête. On comprend seulement que le rituel doit être opéré avant que la nuit ne tombe[871]. À Emar, c'est la mort de la prêtresse qui engendre la nomination d'une nouvelle tutélaire ; chez les Hittites c'est le besoin d'assigner un prêtre là où c'est nécessaire, que le précédent soit manquant ou décédé.

Les similitudes structurelles se résument ainsi[872] :

- les instructions du rituel sont données par sections pour un lieu et un jour particulier,
- chaque fin de « chapitre » se termine par un festin (nourriture et boisson),
- l'intronisation se fait à l'intérieur du temple de la divinité,

Sur le plan religieux on obtient finalement la comparaison suivante :

Rituels	Lavage/ rasage	Onction	Tirage au sort	Prêtre	Prêtresse	Durée en jours
KUB XVII 35 CTH 525.2	X		X	X		2
KUB XLII 100 (CTH 673, Nérik)		X		X		1
Emar 369 EREŠ.DINGIR	X	X	X		X	9
Emar 370 *Maš'artu*	?				X	8/9

set up› (…) (vs. 14-19) : ‹The next day to your festival come. On the next day they will anoint Tudḫaliya for priesthood at your favorable places the city of Ḫakmiš and the city of Nerik.› », voir Taggar-Cohen, A., 2002, p. 146-147.

868 Taggar-Cohen, A., 2002, p. 157 « The similarity of the ritual structure between the Hittite ritual and the Emar ritual should be further stressed ».

869 Les deux textes se terminent par une partie administrative qui mentionne les coûts et le nombre d'animaux nécessaires pour le rituel.

870 Fleming, D. E., 1992c, p. 286-287.

871 Si c'est clairement indiqué dans les textes d'Emar, dans le rituel hittite, on le déduit du fait que des torches sont allumées juste avant la nuit, lorsque le jour se couche.

872 Taggar-Cohen, A., 2002, p. 150-151.

Cette comparaison permet aussi de souligner les différences dans les prérogatives des prêtresses EREŠ.DINGIR (*Entu*) d'Emar et de Ḫattuša.

4.1.5 Fonctions et personnalité des prêtresses syriennes et hittites

Les noms les plus anciens pour désigner la prêtresse en hittite ne se retrouvent pas dans les listes de titres suméro-akkadiennes : la prêtresse SANGA et la prêtresse AMA.DINGIR, contrairement à la EREŠ.DINGIR dont il est question. L'intronisation de la EREŠ.DINGIR (*Entu*) est bien connue des textes d'Emar. Dans le rituel du *kissu* pour Dagan, la prêtresse *maš'artu* suit directement deux *Entu*, celle de Dagan de la ville de Šumi et celle de Dagan de la ville de Šatappi. On pourrait croire qu'il y avait une prêtresse *Entu* pour le dieu de l'Orage dans toute ville de quelque importance. Le statut de l'*Entu* est lié à un groupe social qui portait le nom de « Fils d'Emar » (Emar 369, l. 3). Sans être issue de la famille royale[873] elle fait partie de l'une des grandes familles de la ville.

Chez les Hittites, la EREŠ.DINGIR est unique. Une seule prêtresse est attestée à la fois, sans qu'elle ne soit nommée. Deux éléments majeurs la différencient de la prêtresse homonyme d'Emar : elle n'est pas liée au culte d'une seule divinité masculine, et elle est issue de la famille royale[874]. On la voit aux côtés des membres de la famille royale pour la célébration de l'AN.TAḪ.ŠUM ou de la fête d'automne *nuntarriyašḫa*. Elle se déplace, de plus, avec le char ^{GIŠ}*ḫuluganni*, connu pour être un insigne de la royauté[875] (KBo XIX 128).

Force est de constater que le sumerogramme a été emprunté par les Hittites sans qu'il renvoie à la même réalité ni aux mêmes fonctions religieuses. Si certaines similitudes se retrouvent dans les intronisations des prêtres et des prêtresses à Emar et dans la religion hittite (tirage au sort, rasage/lavage, onction), il faut admettre que les modes opératoires divergent[876]. C'est particulièrement la structures (sectionnage du texte et aspect financier) des textes qui est identique. Les textes d'Emar sont organisés comme les inventaires de culte de l'époque de Tudḫaliya IV.

L'*Entu* du Kizzuwatna[877] est peut-être plus proche de celle d'Emar. On trouve dans le texte médio-hittite KUB XL 2 une prêtresse *Entu* en charge

---

[873] TAGGAR-COHEN, A., 2006a, p. 318. Les textes ne donnent pas de noms propres associés à cette fonction.

[874] TAGGAR-COHEN, A., 2006a, p. 319. Il pourrait s'agir de la fille du roi.

[875] TAGGAR-COHEN, A., 2006a, p. 320.

[876] La mention d'une hache sacrée dans le rituel Emar 369 mais également dans le rituel pour six mois (Emar 446) est peut-être un élément introduit à Emar aux contacts avec les Hittites, voir p. 215.

[877] TAGGAR-COHEN, A., 2002, p. 127-159, voir aussi 2006a, « The NIN.DINGIR in the Hittite Kingdom », *Altorientalische Forschungen* 33, p. 313-327.

du culte de la divinité syrienne Išḫara aux côtés d'un prêtre SANGA[878]. Ici comme à Emar, la prêtresse reçoit divers vêtements et des biens (vaisselle, objets précieux) avec un lit. Ce lit n'est pas sans rappeler la cérémonie d'intronisation émariote. La prêtresse d'Emar comme celle du Kizzuwatna se trouve alors à la direction de son temple, à la différence que l'*Entu* à Emar agit sans prêtre SANGA à ses côtés.

En conclusion, les prêtresses *Entu* d'Emar et du Kizzuwatna diffèrent de celle des textes hittites. Elles ne renvoient pas aux mêmes réalités et aux mêmes fonctionnalités. L'*Entu* syrienne est une prêtresse dont l'origine des prérogatives est à chercher en Mésopotamie, tandis que l'*Entu* hittite est une prêtresse dont les origines appartiennent à la tradition locale ḫattico-hittite. L'emprunt d'un terme n'inclut pas *de facto* l'emprunt de pratiques religieuses. La similitude la plus significative reste rédactionelle. Cette similitude souligne la dette de la documentation dite « syro-hittite » du Devin d'Emar à l'Anatolie, et le rôle de cette école scribale dans les relations entre Emar et l'Anatolie hittite au XIII[e] siècle.

4.2 Le Zukrum d'Emar et les rituels hittites

Emar 373
KUB XVII 35, KUB XXV 23(CTH 525.2 et 525.3) et les cultes de Šarišša

Le rituel du *Zukrum* comporte des caractéristiques dont il est difficile d'expliquer l'origine.

D. E. Fleming[879] proposa un rapprochement entre le *Zukrum*, les rituels saisonniers hittites et la célébration de l'*Akitu* babylonien. Ces trois traditions ont en commun le voyage d'une divinité importante sous forme de statue à l'extérieur des limites de la ville. S'appuyant sur une étude d'A. Falkenstein[880], C. Carter voulu comparer la pratique anatolienne des fêtes saisonnières avec la célébration de l'*Akitu* mésopotamien[881]. Six éléments caractéristiques de l'*Akitu* se retrouvent dans les fêtes de printemps anatoliennes :

– la maison de l'*Akitu* est extra-muros,
– proximité d'un canal, même sans signification religieuse,
– la procession jusqu'au lieu de l'*Akitu* est en relation avec la célébration du rituel,
– la participation du roi était obligatoire,
– les festivités étaient joyeuses et incluaient toute la population,
– l'*Akitu* n'était pas célébré dans toutes les villes.

[878] Voir p. 237 sq.
[879] Fleming, D. E., 2000, p. 138-140.
[880] Falkenstein, A., 1959, « akiti-Fest und Akiti-Festhaus », *Festschrift Johannes Friedrich*, p. 164-165.
[881] Carter, C., 1962, p. 45-46.

L'élément crucial de la célébration de la fête de l'*Akitu* était la présence du souverain. On ne connait que trop bien les reproches qui furent faits à Nabonide dans la rédaction du cylindre de Cyrus, pour avoir manqué et fait reporter l'*Akitu* lors de son séjour à Teima. Dans les rituels locaux saisonniers le roi hittite est absent. Il n'intervient que lors des célébrations impériales de l'AN.TAḪ.ŠUM et de l'ancien rituel du KI.LAM. C. Carter notait[882] :

> « the lack of reference to royal participation in similar festival outlined in the cult-inventories is not to be taken as an argument against the thesis that something like the Mesopotamian *akitu*-festival existed in Hatti ».

Divers éléments plaident cependant contre l'idée d'un lien entre l'*Akitu* et les rituels hittites. Le plus important étant qu'il n'existe pas de sanctuaire lithique dans la célébration du Nouvel An mésopotamien et la procession n'est pas une procession pour se rendre à un sanctuaire pétré. Or l'essence même des rituels hittites réside dans la procession aux pierres dressées et dans la rencontre de la statue avec sa pierre.

Pour ce qui est d'un lien entre l'*Akitu* et le *Zukrum*, on note que ce dernier se déroulait à la pleine lune, ce qui n'est pas le cas du Nouvel An babylonien. Si l'*Akitu* présente certaines similitudes, notamment le moment (nouvelle année/saison) de la cérémonie et le fait que la cérémonie se déroule en dehors de la ville, rien ne permet de comprendre l'introduction de cérémonies liées au culte des pierres.

Qu'en est-il d'un lien entre les rituels hittites saisonniers et la pratique du *Zukrum* au Bronze Récent à Emar ?

Sans faire du *Zukrum* ou du culte des pierres une invention hittite à Emar, ce qu'il n'est absolument pas[883], il est possible de présenter un certain nombre de parallèles entre ces deux traditions.

KUB XXV 23 (CTH 525.3) est représentatif des pratiques hittites. Cet inventaire dont il a déjà été question[884], décrit les cultes des villes d'Urišta et de Ḫakmiš. Lors d'une fête de printemps, la statue de culte est placée à côté de sa pierre *ḫuwaši*. Les habitants des villes font divers préparatifs et la célébration est un événement social pour tous les habitants de la région. Les gens mangent et boivent jusqu'à la nuit. À ce moment, la divinité doit regagner son temple dans la ville.

KUB XVII 35 (CTH 525.2) est un inventaire des fêtes qui se déroulaient dans diverses villes du royaume, rédigés à la demande de Tudḫaliya IV.

Au moment du rituel, le personnel de culte se lave et lave aussi la statue de la divinité. On prépare les offrandes de pain et les animaux qui fourniront la viande sacrificielle avec les boissons. On présente toutes ces offrandes devant

---

[882] CARTER, C., 1962, p. 47.

[883] La célébration d'un *Zukrum* à Emar est antérieure à l'arrivée des Hittites, mais la *praxis* du rituel ne nous est connue que pour la période de la domination.

[884] Voir ici p. 161 sq.

la divinité et, le jour suivant, la divinité est emmenée en dehors des murs de la ville pour rejoindre sa pierre dressée. La statue anthropomorphique est placée devant celle-ci. On lave alors la pierre et on l'oint d'huile. Après les sacrifices, les habitants de la ville participent à un banquet; ils mangent et boivent. Il y a un combat et le personnel féminin du temple divertit la divinité par des chants ou/et des danses. À la nuit tombée, la statue divine est ramenée dans son temple en ville[885]. Le début des ces cérémonies est toujours marqué par l'ouverture de divers types de vases: *ḫaršiyalli*, *ḫarši* et *ḫuppar*. Ces pithoi contenaient la farine nécessaire à la fabrication des pains rituels.

Ces caractéristiques sont aussi celles du *Zukrum* d'Emar:

RITUELS HITTITES[886]	*ZUKRUM*
1. rituel saisonnier: printemps/automne	1. rituel de début d'année (mois SAG.MU)
2. les habitants de la ville participent à la préparation du rituel	2. les habitants de la ville participent à la préparation du rituel
3. les habitants de la ville/région participent au banquet	3. les habitants de la ville/région participent au banquet
4. la statue de culte est sortie du temple	4. la statue de culte est sortie du temple
5. elle est emmenée en dehors de la ville toponyme: «Porte des Pierres Dressées»	5. elle est amenée en dehors de la ville toponyme: «Porte des Pierres Dressées»
6. elle est placée près de sa pierre	6. elle est placée proche de sa pierre
7. onction de la pierre	7. onction de la pierre
8. fabrication de pains rituels	8. fabrication de pains rituels
9. combustion des offrandes	9. combustion des offrandes
10. esprits protecteurs	10. esprits protecteurs
11. on divertit la divinité	/

4.2.1 Fête de printemps/automne

(CTH 525.3) KUB XXV 23 Rev. IV

38'. [GI]M-*an TE-Š*[*I* DÙ-*ri te-et-ḫa-i* ᴰᵁᴳ*ḫar-ši-ia-al-li ge-nu-ua-an-zi*]

«Lorsque c'est le printemps, il y a un coup de tonnerre, le pithos *ḫarši* ils brisent»

Emar 373

36. *i-na ša-ni-ti* MU.KÁM EZEN *zu-uk-ra* DÙ *i-na* IT[I] SAG. M[U]

«La deuxième année, on exécute le *Zukrum*. Le mois du début de l'année».

---

885 Le résumé de ces rituels est donné par TAGGAR-COHEN, A., 2005, p. 104 et 108-109.

886 TAGGAR-COHEN, A., 2005, p. 104

Les rituels saisonniers hittites se déroulaient au printemps comme à l'automne, or le *Zukrum* est également une célébration agraire liée à une saison particulière. D. E. Fleming[887] place la célébration cette célébration (mois SAG.MU/Zarati) à l'automne. C'est la mention de Dagan en tant que « Seigneur des Semences » qui motive cette proposition.

> « These activities (semailles) provide the only direct link to seasons in the diviner's ritual collection, and sowing would take place in autumn. Rites related to agricultural efforts are naturally performed in advance, so these Emar rituals probably belong in late summer or early autumn ».

4.2.2 La participation de la ville

À Emar comme dans les rituels hittites, les célébrations sont populaires.

(CTH 525.3) KUB XXV 23 Obv. I

19'. ḪUR.SAG-*i-ia ku-e-eš* ˹URU˺.DIDLI.ḪI.A *a-˹ra˺-aḫ-za-an-da nu-za* NINDA KAŠ *da-pí-*[*an*]*-za ú-da-i*

« Et toutes les villes autour de la montagne, alors elles amènent ensemble du pain et de la bière. »

(CTH 525.3) KUB XXV 23 Obv. II

16'. *ge-nu-ua-an-z*[*i* LÚ.MEŠ ^{URU}*Ú-ri-iš-ta ma-al-la-an-zi har-ra-an-zi*]

« Les hommes de la villes d'Urišta moulent et broient. »

Emar 373

4. [xx] SILA$_4$ KÙ. G[A x x x *gáb-b*]*i* KUR *E*$^!$-[*mar*

« …agneaux purs…tout le pays d'Emar. »

Emar 373

41.-42. *ù i-na u$_4$-mi* EGIR-*ki ša* ^{EZEN}*zu-uk-ri* UN[($^{MEŠ?}$)] ˹*ù*˺ DINGIR^{MEŠ} *ši-ni-*[*š*] *u uṣ-ṣu-ú*

« et le peuple et les dieux sortent (en procession) une deuxième fois le dernier jour du *Zukrum*. »

4.2.3 La participation au banquet « on mange et on boit »

CTH 506 : KUB VII 24+KUB LVIII 29 Vs. (rituel pour l'automne)

9. *BI-IB-RI*$^{ḪI.A}$*-kán šu-un-na-an-zi* GU$_7$-*zi* NAG-*zi*

« on remplit les rhytons, on mange et on boit. »

Au printemps on fera de même,

17.-18. [… *BI-IB-*]*RI*$^{ḪI.A}$-[*kán šu-un-na-an-zi* GU$_7$-*zi*] ˹NAG˺-*zi*

---

[887] FLEMING, D. E., 2000, p. 103-104.

Emar 373	Emar 371
34. *ki-i-me-e* KÚ NAG	60. [*ki-i*]-*me-e* KÚ NAG

Plusieurs rituels hittites[888] mentionnent les banquets pour les participants aux célébrations. Les banquets ne se déroulaient jamais dans l'enceinte du temple, mais toujours dans un sanctuaire en plein-air : là où la statue du dieu (ALAM) rencontrait sa pierre dressée (ZI.KIN).

Les « rituels anatoliens » d'Emar conservent également cette formulation : Emar 472

73'. *i-na u₄-mi* SISKUR^{MEŠ} *ki-me-e i-ka-lu i-ša-at-tù-ú*

« Au jour des offrandes, quand on mange et on boit ».

À Emar, comme dans les inventaires de culte hittites décrivant les fêtes agraires de printemps et d'automne, on mentionne le banquet où l'on mange et l'on boit en employant les sumérogrammes KÚ et NAG. L'action rituelle est identique, mais on note que l'emploi des sumérogrammes est abandonné au profit d'une écriture syllabique dans le corpus des « rituels anatoliens » alors qu'il est conservé dans la rédaction du *Zukrum*.

« On remplit les rhytons »

Cet élément caractéristique ne se retrouve pas explicitement dans le rituel du *Zukrum*, mais dans divers rituels d'Emar.

CTH 506 : KUB VII 24+KUB LVIII 29 Vs. (rituel pour l'automne)

9. *BI-IB-RI*$^{ḪI.A}$*-kán šu-un-na-an-zi* GU$_7$*-zi* NAG*-zi*

« on remplit les rhytons, on mange et on boit ».

Emar 463 (rituel pour le mois de *Ḫalma/Ḫiyar*)

7. *ta-ši-a-ti ša* URU *ú-ma-l*[*u* (-*ú*)]

« ils remplissent les coupes de la ville »

Emar 446 (rituel pour six mois)

98.-99. *ta-še-ia-ti* [*ú*]-*ma-lu* MUŠEN *i-ša-ra-pu*

« on remplit les coupes et on brûle un oiseau »

4.2.4 Sortie de la statue de culte en dehors du temple

(CTH 525.3) KUB XXV 23 Obv. I

11'.-12'. *an-da a-*⸢*ra*⸣*-an-zi nu* $^{ḪUR.SAG}$*Ḫal-ua-an-na-an* ḪUR.SAG*-i* ⸢UGU⸣ ⸢*pé*⸣*-tan*$_x$*-zi*
nu ma-a-an IŠ-TU ^{LÚ}KÚR *kat-ta ki-it-ta-ri* ⸢*na*⸣ [-*a*]*n* ḪUR.SAG*-i pé-tan*$_x$*-zi na-*⸢*an*⸣ [^{NA4}ZI.KIN *pé-ra-an ta-ni-nu-ua-an-zi*]

888 KUB XXV 23 col. I, l. 1-7, KBo II 7, rev. l. 6-8.

« Ils portent (le Mt.) Haluannaš à la montagne. Quand (la région) est attaquée par l'ennemi, ils le montent à la montagne et le placent devant la pierre dressée (la pierre se dresse sous un peuplier) ».

Emar 373

45. [xxxxxx] *a-na* KÁ $^{\text{NA4.MEŠ}}$*si-ka-na-t*[*i*] *ú-še-ṣu-ú*

« à la ‹Porte des Pierres Dressées› on fait sortir »

À la différence du rituel d'Emar, le rituel hittite mentionne exceptionnellement deux lieux où amener la divinité. Le choix est en fonction de la situation du pays. Mais, à Emar comme en Anatolie, la statue sort du temple pour être conduite vers sa pierre en dehors des limites de la ville, qu'il s'agisse de la « Porte des Pierres Dressées », d'une montagne ou d'une rivière bordée de peupliers.

4.2.5 La « Porte des Pierres Dressées »

En dehors du rituel du *Zukrum*, le toponyme « Porte des Pierres Dressées » n'apparaît qu'une seule fois à Emar, lors de la célébration du *kissu* de NIN.KUR[889] (Emar 388, l. 14). Au premier jour, celui de la consécration, on honore en autres les dieux de la ville satellite de Šatappi. Mais pendant ce jour et le suivant, on place aussi des offrandes de nourriture devant Dagan à la « Porte des Pierres Dressées[890] ». Force est de constater que le lieux est fortement marqué par la pésence de Dagan, et que ce toponyme existait tant à Emar que dans la ville de Šatappi. Il est évident que l'introduction de ce toponyme dans la documentation épigraphique s'est faite simultanément dans les deux villes et répondait aux besoins du culte durant une période précise.

Cependant la version courte du *Zukrum* (Emar 375) ne mentionne pas cette porte, objet pourtant de toutes les attentions et théâtre de la célébration du rituel. En revanche, et non sans surprise, un toponyme identique existait à la même époque dans la ville hittite de Šarišša.

KUB VII 25 col. I :

14. $^{\text{NA4}}$*ḫu-u-wa-ši-i*[*a-aš*] KÁ-*aš pí-ra-an ti-ia-zi*

« Il (le roi) va devant la ‹Porte des Pierres Dressées› ».

La phraséologie est comparable à celle d'Emar 373 :

47. *a-na* KÁ $^{\text{NA4.MEŠ}}$*si-ka-na-t*[*i*] ⸢*ú*⸣-*še-ṣu-ú*

« Ils font sortir à la ‹Porte des Pierres Dressées› ».

---

889 Ainsi dénommé par D. Arnaud dans son édition du texte qui mentionne en premier lieu qu'on fait coucher NIN.KUR dans la maison du *bēl biti* avant de consacrer tous les dieux de la ville de Šatappi. Il pourrait donc aussi s'agir du *kissu* pour tous les dieux de Šatappi. Voir ici p. 246 sq.

890 *i-na* KÁ *si-ka-na-ti a-na* IGI ^{D}KUR EN *am-q*[*í* GAR-*nu*].

$^{\text{NA4}}$*ḫu-u-wa-ši-i*[*a-aš*] KÁ-*aš* serait l'équivalent hittite de l'expression émariote KÁ $^{\text{NA4.MEŠ}}$*si-ka-na-ti* avec KÁ-*aš* (datif-locatif) suivit d'un génitif présumé. Ainsi ce toponyme, « lieu-dit » des plus importants du *Zukrum*, trouve une traduction hittite contemporaine. Si les textes de Mari ont documenté un lien évident entre les pierres et Dagan, nulle part ailleurs dans toute la documentation ne trouve-t-on de traces de la « Porte des Pierres Dressées ». L'apparition de ce lieu-dit dans le texte rédigé au sein du cercle du devin d'Emar serait commune à Šarišša et à Emar durant le XIIIe siècle. Cette mention est peut-être révélatrice des adaptations que les cultes locaux subirent à la suite de l'annexion de la Province d'Aštata.

4.2.6 Rencontre de la divinité avec sa pierre dressée

(CTH 525.3) KUB XXV 23 Obv. I

40'. *lu-kat-ti-ma* ALAM *ŠA* ^{D}U Ú.SAL U[R]U ˹*Ḫa*˺*-ak-miš kar-ap-pa-an-zi na-at pé-tan$_{x}$-zi*

41'. *PA-NI* $^{\text{NA4}}$ZI.KIN *ta-ni nu-u*[*a-an-z*]*i* I GUD 7 UDU KUR-*iz-za pa-a-i*

« Le jour suivant, ils érigent la statue du dieu de l'orage de la prairie de la ville de Ḫakmiš et ils la portent. Ils la placent devant la pierre dressée. Le pays donne 1 boeuf et 7 moutons ».

Emar 373

47. [xxxxxx] *a-na* KÁ $^{\text{NA}_4\text{.MEŠ}}$*si-ka-na-t*[*i*] *ú-še-ṣu-ú*
48. [xxxxxx] ˹KÙ.GA˺ *ša* LUGAL 10 SILA$_4$.^{MEŠ} *ša* [UR]U.KI *a-na pa-ni* ^{D}KUR
49. [*il-la-ku*$^?$ I BÁN I QA ^{NINDA}*pa*]-˹*pa*˺*-sú* I QA NINDA.ŠE I ^{DUG}ḪA I ^{DUG}KUR$_4$.KUR$_4$ GEŠTIN *ša* LUGAL
50. [I BÁN I QA ^{NINDA}*pa-pa-sú* I QA NINDA.Š]E I ^{DUG}ḪA *ša* É DINGIR-*lí a-na* ^{D}KUR SISKUR-*u*
51. [xxxxxxx] ^{DUG}PIḪÙ *ša* É DINGIR-*lí a-na* UN.MEŠ
52. […] ils les font sortir (les statues des dieux) à la « Porte des Pierres Dressées. »
53. […] purs de la part du roi, 10 agneaux de la ville, devant Dagan
54. […1 *qa* de pain de gr]uau, 1 *qa* de pain d'orge, 1 pot et 1 carafe de vin de la part du roi
55. […1 *qa* de pain d'org]e 1 pot de la maison des dieux, ils offrent en sacrifice à Dagan.
56. […] 1 jarre de la maison des dieux pour le peuple

On retrouve à Emar comme en Anatolie, le même *topos* rituel qui consiste à amener une statue vers sa pierre dressée. Le texte hittite cité précise clairement que la statue est placée devant sa pierre dressée. Lors du *Zukrum*, on comprend que la statue du dieu Dagan est amenée au sanctuaire lithique où se trouve sa pierre. Lors des offrandes, on place ces dernières « devant » Dagan. À ce moment, la statue du dieu a rejoint sa pierre. Dagan mentionne donc dans ce contexte la divinité, matérialisée aussi bien dans sa statue que dans sa pierre, les deux étant placés côte-à-côte.

Une statue placée près d'une pierre dressée
La juxtaposition dans un même lieu (ici *Bīt Gadda*) d'une figure aniconique avec une figure anthropomorphe était courante, même s'il ne s'agit pas de la même divinité.

Emar 373
165'. [*a-na*] ^{D}IŠKUR *ša* É *Gad-da* KI.[MIN]
166'. [*a-na*] ^{D}*si-ka-ni ša* ^{D}*Ḫé-bat* KI.[MIN]

« au Ba'al de la Maison de la Fortune, de même
à la pierre dessée de Ḫébat, de même ».

4.2.7 L'onction

Au 26e jour de la célébration de l'AN.TAḪ.ŠUM, un rituel pour le Mt. D/Taḫa mentionne l'onction d'une pierre dressée et du roi avec une substance grasse (*tuḫḫueššar)*, pratique aussi connue des rituels de Šariššа (KUB XX 99, Vs. I, l. 19-21 et Vs. II, l. 1-3).

L'onction grasse
Dans le rituel du *Zukrum* comme dans les rituels saisonniers hittites, les pierres dressées sont ointes avant que la statue ne les rencontre :
KUB XVII 35 obv., col II, l. 16-19 mentionne le lavage et l'onction des pierres[891] :

18. ^{NA4}ZI.KIN ŠE+NÁG-*an-zi* Ì-*an-zi* DINGIR-*LUM PA-NI* ^{NA4}ZI.KIN

« Ils lavent la pierre dressée. Ils (l') oignent. La divinité devant la pierre dressée (ils placent) ».

Emar 373
60. ^{NA4}*si-ka-na-ti* Ì^{MEŠ} ÚŠ^{MEŠ} [*i/ú-pá-š*]*a-šu*
« Ils oignent les pierres dressées avec de l'huile et du sang ».

L'onction grasse d'huile ou de graisse (Ì+ désinence verbale) chez les Hittites concernait les hommes (KBo XVIII 2 rev. 6-7, KUB XXXVI 90, l. 15-18), les animaux (*Chanson de Ullikummi* dans le *Cycle de Kumarbi* KUB XXXVI 12 iii 3-4, l. 19-20) et les dieux (pierre/statue, KUB XVII 35). Certains objets cultuels pouvaient également faire l'objet d'onction. C'est le cas pour le chariot d'une divinité dans le rituel HT 1 col. II, l. 34-38. La vaisselle cultuelle était également ointe à certaines occasions (KUB XXX 38 col. I, l. 22-27).

[891] FLEMING, D. E., 2000, p. 87, note 161, donnait la référence de ce texte, pour l'édition du texte voir CARTER, C., 1962, p. 127 et p. 140.

Une autre mention intéressante de l'onction est celle d'une porte dans KUB IX 31 col. II, l. 36[892].

L'onction de sang

Certains rituels hittites mentionnent plus précisément des actions rituelles rares dans le monde syro-mésopotamien : l'onction de sang. En Mésopotamie, le sang avait valeur apotropaïque. Or, dans le monde hittite et particulièrement dans le Kizzuwatna[893], le sang était utilisé pour la purification, mais aussi comme moyen de vivifier les objets et les lieux ainsi oints[894].

Le rituel kizzuwatnéen de Ulippi décrit la procédure pour établir un nouveau sanctuaire à la « Divinité de la Nuit » (KUB XXIX 4 CTH 481) dans une nouvelle ville, et mentionne une onction de sang. Une fois la divinité entrée dans le nouveau temple, le texte indique que la statue de la divinité en or est ointe de sang tout comme le mur du temple et tous les ustensiles de la divinité. Alors « la nouvelle divinité et le temple sont purs[895] ».

CTH 481, IV l. 38-40 :

> « Ils oignent le dieu en or avec du sang, les murs et les ustensils du dieu entièrement nouveau. La nouvelle divinité et le temple sont désormais propres[896]. »

Le rituel Papanikri KBo V 1 (l. 25-26) mentionne une onction de sang d'oiseau sur le tabouret d'un nouveau né. Cette onction intervient immédiatement après la confection du nouveau tabouret. L'onction de sang revêt, dans ce cas, un caractère de consécration mais aussi de purification[897]. Cet élément peut aider à la compréhension de l'onction des pierres dressées avec du sang lors du *Zukrum*. S'il s'agissait de consacrer les pierres, peut-être s'agissait-il aussi de les purifier. Réciproquement et suivant l'exemple émariote, il est possible que ce type d'onction chez les Hittites permette également de faire participer concrè-

[892] KUB XLII 91, col. II, l. 9 (CTH 530) ne mentionne pas d'onction de l'autel. Le texte est à lire ^{GIŠ}ZAG.GAR.RA DÙ-*an-zi* et non Ì-*an-zi*. Ce qui signifie que l'autel est « fait », dans le sens de « monté, préparé ».

[893] Feder, Y., 2010, « A Levantine Tradition : The Kizzuwatnean Blood Rite and the Bible Sin Offering », *Pax Hethitica, Fs. Singer*, p. 101-114, voir aussi Haas, V., 1993, « Ein hurritischer Blutritus und die Deponierung der Ritualrückstände nach hethitischen Quellen », *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwichen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*, p. 67-86.

[894] Beckman, G., 2011, « Blood in Hittite Ritual », *JCS* 63, p. 101. L'auteur montre comment, sous l'influence hourrite du Kizzuwatna, tard dans l'histoire de l'Empire hittite, l'usage du sang pour « donner vie » s'est répandu dans les rituels hittites. À cette même époque la pratique est attestée à Emar.

[895] Kronasser, H., 1963, *Die Umsiedlung der schwarzen Gottheit*, Wien, p.332-333, IV l. 38-40, voir aussi Beal, R., 2002, « Dividing a God », *Magic and Ritual in the Ancient Word*, Mirecki, P. & Meyer, M. (éds.), Leiden : Brill, p. 197-208.

[896] Wright, D. P., 1987, p. 36 note 67.

[897] Wright, D. P., 1987, p. 36 note 67.

tement les pierres dressées au banquet qui se déroule. De l'onction de sang on retiendra trois aspects : la consécration, la purification et la participation.

Comme le relevait Y. Feder :

> « the Emar ritual resembles the Kizzuwatnean and Biblical rites where blood is applied to an object, often cultic, for the sake of purification. (…) The fact that the closest parallel from all the Mesopotamian evidence appears in a Late Bronze Age source from Emar further supports the impression that the blood rite reflects unique South Anatolian/North Syrian phenomenon. Although one could hypothetically view this similarity as an effect of Hittite political hegemony in Emar during this period, it seems just as likely that the blood rite of the zukru-festival represents one of the many indigenous Syrian traditions preserved by the ritual corpus of Emar[898] ».

L'hypothèse posée par Y. Feder mérite d'être sérieusement envisagée, et contrairement à sa conclusion, nous pensons que l'hégémonie hittite explique en partie les particularités que nous soulignons. L'interprétation des divers éléments comme indigènes se basait essentiellement sur le fait que le terme *Zukrum* était attesté à Mari[899] à l'époque amorrite. Mais rien ne permet de savoir à quoi ressemblait la célébration yaminite du *Zukrum*. Ces caractéristiques ne sont précisément pas indigènes, en revanche, elles rappellent l'Anatolie et les traditions cultuelles méridionales, indiquant une pratique commune des rites dans l'ensemble de l'Empire hittite au XIIIe siècle.

4.2.8 La farine contenue dans la jarre et la fabrication des pains

L'un des éléments essentiels des rituels anatoliens agraires réside dans l'ouverture d'une jarre contenant la farine pour la fabrication des pains rituels[900]. À Emar, l'ouverture de la jarre n'apparaît pas mais la fabrication des pains rituels est évoquée et l'offrande de pains rituels est mentionnée.

KUB XXV 23 (CTH 525.3) Obv.

8'.-9'. GIM-*an-ma ḫa-mi-iš-ḫi* DÙ-*ri te-et-ḫa-i* ^{DUG}*ḫar-*⸢*ši*⸣ [*ge-e-nu-wa-an-zi na-at*]

44'. LÚ.MEŠ ^{URU}*Ú-ri-iš-ta ma-al-la-an-zi ḫar-ra-an-z*[*i*] … NINDA.KUR$_4$.RA ^{DUG}*ḫar-ši-ia-aš.*

> « Quand c'est le printemps, il y a un coup de tonnerre, [on ouvre] le vase *ḫarši*, et les hommes de la ville de Urišta moulent et écrasent (le grain)… (on place) 1 gros pain (fait avec le grain) du vase *ḫarši* ».

---

898 Feder, Y., 2010, « A Levantine Tradition : The Kizzuwatnean Blood Rite and the Bible Sin Offering », *Pax Hethitica, Fs. Singer*, p. 110-111.

899 Voir ici p. 65 sq.

900 Archi, A., 1973.

Emar 373

39. [I QA $^{Z\grave{I}}$*pa-pa-sà* (?)] ˹*a*˺-*na* NINDA.KUR$_4$.RA^{MEŠ} Ì$^!$

«[1 *qa* de farine] ˹po˺ur (la fabrication du) gros pain, de l'huile».

Emar 463 (rituel pour le mois de *Ḫalma/Ḫiyar*)

9.-10. I BÁN $^{Z\grave{I}}$*pa*$^!$-*pa-sà a-na ta-sa-ti* I QA $^{Z\grave{I}}$*pa-pa-sà a-na* NINDA^{MEŠ} I QA $^{Z\grave{I}}$*pa-pa-sà a-na* NINDA.KUR$_4$.RA

«un BÁN de farine pour les gobelets. Un *qa* de farine pour (faire) le pain. Un *qa* de farine pour les gros pains.»

L'action rituelle, si caractéristique des rituels hittites, de «rompre le pain», est également attestée à Emar sous la forme NINDA *ksp*, dans les rituels anatoliens (Emar 472, voir ci-après). On peut ajouter à ces éléments que le *kissu* (Emar 388) mentionne explicitement la présence de boulangers (l. 10 LÚ.MEŠ MUHALDIM) qui cuisent[901] le pain durant le rituel, et d'une hurleuse[902]. Ce texte serait à rapprocher de CTH 681.1 (KUB XXVIII 70, II 43 sq.) où l'on criait «dans le four!»[903] attestant que le pain était cuit au moment du rituel et sur place.

Note sur le type de vaisselle

Le nom des divers contenants pour les offrandes se retrouve aussi bien dans notre *Zukrum* que dans divers rituels hittites. Le *Zukrum* atteste principalement les vases suivants: PIḪU, *ḫubar*, KUR$_4$.KUR$_4$.RA et ḪA.

C'est le signe Labat 309 qui sert à rendre PIḪU[904] dans le rituel d'Emar. Il est intéressant de souligner que ce récipient n'apparaît qu'au début du rituel (jusqu'au 15 SAG.MU). Il est mentionné en relation avec des rations importantes, notamment pour l'ensemble des dieux ou pour la population. Il devait s'agir d'une jarre de grande capacité. Pour les autres contenants, l'identification est plus difficile, cependant, la comparaison avec les attestations dans les rituels hittites est éclairante pour mettre en lien la célébration d'Emar avec l'Anatolie contemporaine.

---

901 Voir Sallaberger, W., 2012, «Home made Bread, Municipal Mutton, Royal Wine. Establishing social Relations during the Preparation and Cosumption of Food in Religious Festivals at Late Bronze Age Emar», *eTopoi. Journal of Ancient Studies*, p. 161, 169.

902 Cette hurleuse est attestée l. 3 sous la fome d'un hapax propre à Emar (*nu-ga*$_5$*-ag-tu*$_4$). Ceci fait penser aux femmes *palwatalla-* poussant des ololyges durant les rituels hittites, voir par exemple CTH 519 (KBo II 8, rev. III, l. 24'-25'). Pour une étymologie de *nugbatum*, voir Fleming, D. E., 1992c, p. 104; sur les ololyges et les rituels hittites voir Collins, B. J., 1995, «Greek ololuzo and Hittite palwai-: Exultation in the Ritual Slaughter of Animals», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 36, p. 319-325.

903 Voir ici p. 173 sq.

904 Attesté également dans Emar 463, l. 5 et Emar 452, l. 1 et l. 7.

C'est le cas avec KUR$_4$.KUR$_4$.RA. L'emploi de ce sumérogramme dans les textes rituels hittites avait été souligné par Sommer-Ehelolf dans KBo I. Ce vase existait en diverses tailles avec ou sans couvercle et avec bec verseur (d'où la proposition de traduire par « carafe »). Il servait pour le vin, la bière l'huile ou l'eau. Il ne s'agissait cependant pas d'un vase de terre mais d'un objet précieux d'or ou d'argent, parfois de fer. Plus intéressant encore est le vase *ḫubar*[905] attesté en hittite sous la forme *ḫup*(*p*)*ar*[906], il se retrouve entre autres dans CTH 594.3 lors de la fête de printemps à Tippuwa[907] et CTH 525.2 (KUB XVII 35). Non attesté en akkadien, on lui connaît cependant des formes dérivées, désignant des récipients, comme *ḫuppu*(*m*) ou *ḫuppat*(*a*)*ru* de l'ugaritique *ḫptr* également attesté à Nuzi.

D'après J. Puhvel qui traduit *ḫuppar* par « bowl », ce récipient était destiné à recevoir divers liquides, mais particulièrement de la bière, mais également du vin lors de libations[908] : ^{DUG}*ḫuppar* GEŠTIN ^{DUG}*ḫuppar ḫappuššuwaš* « un bol de vin, un bol pour récupérer (la libation). »

Ce substantif bien documenté en hittite est donc un mot d'emprunt dans les textes d'Emar. On constate ainsi que des noms de vaisselle hittite apparaissent dans le rituel du Grand *Zukrum*.

Si des noms de vases hittites apparaissent à Emar et si ḪA-x[909] fonctionnait comme diminutif (et non comme logogramme), peut-on envisager qu'il fonctionne comme diminutif pour le vase hittite *ḫarši* plutôt que pour l'akkadien *ḫabanatu* ?

4.2.9 La crémation des offrandes

Le brûlement des offrandes, typiquement hourrite[910], est attesté dans divers rituels d'Emar. Dans le rituel qui nous intéresse directement, ce rite est exprimé avec l'emploi très spécifique du verbe *qalû*[911] qui correspondrait

---

[905] En plus des diverses attestations dans le *Zukrum* (Emar 373), on retrouve ce vase dans Emar 452, l. 3, *passim* et 463, l. 24. Pour KUR$_4$.KUR$_4$.RA voir SOMMER, F., & EHELOLF, H., 1924, *Das hethitische Ritual des Pāpanikri von Komana, (Boghazkoi-Studien* 10), p. 57.

[906] Attesté également dans Emar 463, l. 24 et Emar 452, l. 3.

[907] CTH 594.3 : A. IBoT III 62
B. KBo XI 38 (CTH 670)
C. Bo 73/382
Voir frag. A. l. 6.

[908] PUHVEL, J., 1991, *Hittite Etymological Dictionary*, p. 388.

[909] Attesté également dans Emar 463, l. 29 et Emar 452, l. 3.

[910] Voir LAROCHE, E., 1960, « Études hourrites », p. 197-198, qui mentionne un texte d'Ammiḫatna, prêtre de Kummanni CTH 423 (KUB XXX 38 II 4), où on lit « Ensuite, ils purifient le dieu avec les eaux de pureté, et ils aspergent le temple. Ensuite, ils brûlent deux grands oiseaux devant le portail (KÁ-*aš*) du temple *parliya arniya.* Mais à l'intérieur, dans le temple, ils brûlent deux grands oiseaux *duwantiḫiya enumaššiya*, tandis qu'ils brûlent dans le temple un agneau *keldiya ambašši* ». Le rite d'*ambašši* fera l'objet d'un commentaie ci-dessous. Notons cependant déjà la présence de ce rite tant à la porte du temple qu'à l'intérieur de ce dernier.

[911] FLEMING, D. E., 2000, p. 95.

au hittite *warnu-*. Un substantif hourrite cependant existe pour désigner ce type d'offrande. Le terme *ambaššu/i*, dont il sera question ci-dessous, se retrouve ainsi au XIIIe siècle aussi bien dans certains rituels d'Emar (rituels mensuels et rituels anatoliens) que dans de nombreux rituels hittites. Voyons premièrement le parallèle dans l'emploi des verbes pour décrire le brûlement des offrandes.

KUB VII 10, col. II, l. 1'-8' (rituel de substitution pour protéger le couple royal)[912] :

> [*ŠA* LUGAL] *tarpaliuš <ANA>* I GUNNI *warnuanzi ANA* I GUNNI–*ma* GU$_4$. MAḪ *warnuwanzi ANA* <I> GUNNI–*ma* § UDU.ŠIR MÁŠ.GAL.ŠIR–*ya warnuwanzi ANA* I GUNNI–*ma ŠA* SAL.LUGAL *tarpalliuš warnuwan*[*zi*].

> « On brûle les substituts [du roi] dans un foyer : dans un foyer on immole un taureau et dans un (autre ?) foyer on immole un bélier et un bouc. Mais dans un (autre) foyer on brûle les substituts de la reine[913] ».

Emar 373 (voir aussi formule parallèle l. 62-63) :

> 36. I UDU.U$_8$ *ša-a-ši a-na gáb-bi* DINGIR^{MEŠ} *i-qa-al-lu-ú*
>
> « On brûle cette chèvre pour tous les dieux »

L'emploi du verbe *qalû* est unique dans ce texte d'Emar et désigne un holocauste. Ailleurs le brûlement des offrandes est désigné sous son appellation hourrite (*ambaššu*) comme dans Emar 463 (l. 20-21). Ce sacrifice d'offrandes, associé à l'offrande *keldi-*, consiste à immoler entièrement un animal pour la divinité[914] de sorte que rien ne revient aux hommes.

ambaššu/i[915] *et kubadu à Emar*

Le mot d'origine hourrite *ambašši* est étranger à l'akkadien et son sens est longtemps resté à déterminer. Il se trouve à Emar dans les rituels « anatoliens » et dans Emar 463 (rituel mensuel), dans la documentation assyrienne et néo-assyrienne, et dans les textes hittites.

Suivant D. Arnaud et E. Matsushima[916] particulièrement, une traduction par « parc » était d'abord possible. Cependant, suivant les recherches d'A. Archi[917], de M.-C. Trémouille et M. Salvini[918], sa signification serait tout autre.

---

[912] Kümmel, H. M., 1967, *Ersatzrituale für den hethitischen König*, Wiesbaden, p. 130 (*StBoT* 3).

[913] Mouton, A., 2006, p. 253 notait que ce rituel évoquait les valeurs destructrices du feu. Ce dernier aurait trois valeurs fondamentales : destructrice, purificatrice, communicatrice entre la terre et le ciel.

[914] *Cf.* CTH 423.

[915] L'akkadien transcrit *ambaššu* tandis que le hourrite et le hittite transcrivent *ambašši*.

[916] Matsushima, E., 1987, p. 131-175.

[917] Communication personnelle.

[918] Salvini, M. & Trémouille, M.-C., 2003, p. 225-271.

ambaššu : le parc et le jardin ?
Le CAD traduit *ambaššu* par « *game preserve*[919] », comme dans la hiérogamie de Nabû (ABL 366 rev.[920]) :

3. *a-na am-ba-aš-ši il-lak*

« il ira au parc ».

Attesté également dans ABL 427 rev. l. 6-9; OIP 2, 112, VII l.87-88, OIP 2, 114, VII, l. 19-21 et STT 372, l. 11, *ambaššu* suggère un lien avec la porte[921] et avec le jardin.

> « N'est-il pas possible de comprendre que l'*ambaššu* était l'endroit, en dehors de la porte de la ville (ou d'un district spécifique, comme tel temple, tel palais…) où étaient plantés des arbres et des plantes aromatiques ? Il se peut qu'on y fait des sacrifices aux dieux, surtout à Adad, mais ce n'était sans doute pas l'endroit particulier pour les sacrifices[922] ».

Cette hypothèse était confortée par la comparaison des deux textes parallèles qui rendait possible une équation du logogramme KIRI₆ avec « *ambaššu* » :

ABL 65 l. 17	*a-na* ^{GIŠ}KIRI₆ *il-la-ka*	« il va au jardin »,
ABL 366 rev. l. 3	*a-na am-ba-aš-ši il-lak*	« il va à l'*ambaššu* ».

KIRI₆ ≈ *ambaššu* ?
À Emar un seul texte permet d'établir un lien entre un jardin (KIRI₆) et des sacrifices. Il s'agit d'Emar 446 qui mentionne le *pirikku* de Ba'al dont il a été question[923].

Dans Emar 463, comme dans les rituels anatoliens, une traduction d'*ambaššu* par « parc, jardin » ne convient pas au contexte :

Emar 463 l. 20-21 (*a*]*m-ba-ši*, ordo récapitulatif)
Emar 471 l. 33 (*a-na am-ba-aš-ši ú-šar-ra-pu*, rituels anatoliens)
Emar 473 l. 19 (*i-na u₄-mi a-ba-aš-ši*, rituels anatoliens)
Emar 475 l. 1', 3' (*a-na am-ba-aš-ši*, rituels anatoliens) avec *keldi*- (correction de l'édition de D. Arnaud qui interprétait *keldi* comme une divinité)
Emar 476 l. 26 (*a-na a-ba-ši*, rituels anatoliens)
Emar 480 l. 5' (*a*-]*na am-ba-aš-ši*, rituels anatoliens) avec *keldi*-
Emar 481 l. 1 (*a-n*]*a am-ba*-[*aš-ši*, fragment de rituel anatolien) avec *keldi*-

Peut-être aussi dans
Emar 488 l. 3' (*a-na am*-[*ba-aš-ši*, fragment de rituel anatolien)

---

919 CAD A/II 44a, mais cette traduction se base essentiellement sur l'attestation de ABL 366.
920 MATSUSHIMA, E., 1987, p. 131-175.
921 Dans les rituels anatoliens d'Emar, l'*ambaššu* est toujours lié à divers sacrifices sans qu'il soit question explicitement de porte.
922 MATSUSHIMA, E., 1987, p. 140-141. D. Arnaud rendait systématiquement *ambaššu* par « parc ».
923 Voir ici p. 104 sq.

Emar 489 l. 5' (*am-ba-*]*aš-ši*, fragment de rituel anatolien)
Emar 492 l. 2' (*am-*]*ba-aš-ši*', fragment d'ordo/rituel anatolien)

Dans tous ces exemples, il s'agit systématiquement de mentions d'animaux, de pains ou de liquide offerts en «*ambaššu*». De plus, la locution *i-na* u_4*-mi am-ba-aš-ši* (Emar 473, l. 19') est difficilement compréhensible si l'on traduit par «au jour du parc».

E. Matsushima remarquait que le terme apparaissait aussi dans les textes hittites, toujours dans un contexte cultuel[924]. Si la traduction par «parc» ne convient pas[925], c'est dans les rituels hittites qu'il convient désormais de chercher le sens d'*ambaššu*.

ambaššu **:** *la combustion des offrandes*

La publication des textes hittites de Meskéné/Emar[926] par M. Salvini et M.-C. Trémouille donne désormais un nouvel élément pour comprendre la signification d'*ambaššu* dans les textes d'Emar. Un rapport d'interrogations mantiques (Msk 74.57+98 l.42-43[927]) donne:

SISKUR-*ma* GAM MÀŠ-*u-en* 1 UDU IZI-*ši* *KI.MIN*(érasé)
3 UDU$^{\text{ḪI.A}}$ *ki-ia* KI.MIN

«Nous avons enquêté (sur) le sacrifice et un mouton *ambašši*, trois moutons *keldiya*[928], de même (= ont été désignés)».

La lecture «*ambaššu*» du logogramme IZI, n'est pas évidente mais s'appuie sur l'attestation d'un binôme connu associant *ambaššu* et *keldiya*[929] dans un contexte religieux concernant les offrandes. Si cette lecture se révèle exacte, elle établit un lien clair entre la crémation d'offrandes (IZI) et le sacrifice (SISKUR).

Étymologie d'ambašši

Le mot se decompose comme suit:
Am=b-[930] = brûler (transitif: *am*-I) + -(a)šše/i (formation des abstraits en hourrite).

---

[924] MATSUSHIMA, E., 1987, p. 140-141 : «il est probable qu'il ait un rapport assez étroit avec les offrandes aux dieux, ou bien avec le lieu où elles se faisaient –ou même avec la cérémonie de l'offrande».
[925] *Contra* PENTIUC, E. 2001.
[926] SALVINI, M., & TRÉMOUILLE, M.-C., 2003, p. 225-271.
[927] SALVINI, M. & TRÉMOUILLE, M.-C., 2003, p. 234-235, texte 3.
[928] Donné dans le texte sous sa forme abrégée, comme on connaît d'ailleurs la forme *am-ši* pour l'abréviation de *ambašši*.
[929] SALVINI, M., & TRÉMOUILLE, M.-C., 2003, p. 238, voir aussi SCHWEMER, D., 1995, p. 81-116. On retrouve cette association au 25e jour de la célébration de l'AN.TAḪ.ŠUM^{SAR} au moment du rituel offert pour Šawoška de Ḫattarina.
[930] -b (am +b) indique que le verbe est intransitif, les verbes transitifs prennent –i (am +i).

L'expression *amb(=a)ašše/i* signifierait : offrande à brûler, crémation, holocauste[931] (*Opferritus, Brandopfer*) ou lieu de la crémation (Platz für das Verbrennung(sopfer))[932].

Dans l'ensemble des rituels d'Emar, le mot *ambaššu* doit être pris dans son sens hourrite[933] : « crémation d'offrandes »[934] même si le nom de l'offrande peut, par métonymie, donner son nom au lieu où elle se déroulait.

Emar 473 :

19. *ina umi ambašši*

« au jour/au moment du rituel de crémation ».

Emar 471 (l. 28 sq.) :

i-na u$_4$-mi ma-ḫi-ri-i a-na pa-ni nu-ba-ti I MÁŠ.GAL 14 NINDA.MEŠ... *a-na am-ba-aš-ši ú-šar-ra-pu*

« Au premier jour du mois (au jour des marchés ?), avant la nuit, 1 bouc, 14 pains *turubu*… ils brûlent pour l'offrande *ambašši* ».

L'expression *a-na am-ba-aš-ši šarāpu* se retrouve vraisemblablement aussi dans Emar 472[935] (l. 6', 15'). Ce texte met en lien les sacrifices crématoires avec les cultes aux portes lors d'offrandes faites aux dieux de l'Orage de Nérik ou au dieu de l'Orage *piḫaimmi*.

D'autres textes d'Emar évoquent la crémation d'offrandes sans mentionner *ambaššu* : Emar 446 l. 92[936] avec le verbe *šarāpu* ; le *Zukrum* Emar 373 (l. 36, 62-63) avec le verbe *qalû* est unique dans la documentation[937]. Avec les diverses attestations d'offrandes *ambaššu* dans les documents syro-hittites (ci-dessus) et dans Emar 463 (l. 20-21), l' *ambaššu* hourrite est désormais bien documenté à Emar.

ambaššu et les sacrifices[938]

Le rituel de crémation concerne souvent des oiseaux : Emar 475 (l. 1', 3', 5'), Emar 486 (l. 3') et Emar 463 (l. 20').

---

931 Dans le monde hourrite, le terme désigne sans conteste un holocauste, voir HAAS, V., 1998, *Die hurritischen Ritualtermini in hethitischem Kontext, Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler,* Band 9, p. 210.

932 Voir SCHWEMER, D., 1995, p. 85.

933 Et ce malgré l'analyse donnée par PENTIUC, E., 2001, p. 20 qui considère pourtant le terme comme étant hourrite.

934 Offrandes offertes entièrement à la divinité par le feu.

935 Emar 472, l. 72' indique la nature des offrandes (SISKUR) : *u$_4$-mi* SISKUR.MEŠ.

936 É *ḫu*[?]*-ri-ti i-ša-ra-pu* (crémation de perdrix).

937 FLEMING, D. E., 2000, p. 95, note 204 propose pour seul parallèle possible les pratiques hittites. Emar 375 mentionne de la viande cuite (*šumû*, l. 10) et la crémation d'offrandes l. 42 avec le verbe **tapāru* « brûler ? », pour cette forme voir FLEMING, D. E., 2000, p. 267 : « This verb appears to be related to *šapāru*, with the same meaning, unless the TA-sign is simply a mistake for ŠA ».

938 La cérémonie du *kubadu* concerne parfois le sacrifice d'oiseaux :

X MUŠEN *a-na am-ba-aš-ši* (Emar 475 l. 3')

*«*X oiseaux pour le sacrifice *ambaššu»*

Les oiseaux sont entièrement brûlés, comme c'est aussi le cas dans Emar 463 l. 20-21 :

2 MUŠEN I AMAR ⸢*ša* !⸣ UR[U! *a-na a*]*m-ba-ši*

« deux oiseaux, 1 veau de la ville pour l'*am-ba-aš-ši.* »

Si le sacrifice d'oiseaux est très fréquent sous forme d'*ambaššu,* on pouvait aussi offrir un *ambaššu* avec des liquides ou du pain.

Emar 471

28. *i-na u$_4$-mi ma-ḫi-ri-i a-na pa-ni nu-ba-ti*
29. I MAŠ.GAL 14 NINDA.MEŠ *tu-ru-bu ša* I QA ZÌ *ši-na-ḫi-lu*
30. 3 NINDA.MEŠ *tu-ru-bu ša tar-na-an-ni* ZÌ *pa-pa-sà*
31. ^{DUG}*ḫu-ur-ti-ia-lu* KAŠ.GEŠTIN.MEŠ
32. ^{DUG}*ḫu-ur-ti-ia-lu* KAŠ.ŠE.MEŠ
33. *a-na am-ba-aš-ši ú-šar-ra-pu*

« le jour suivant, avant la nuit,
un bouc, quatorze pains *turubu* d'un *qa* de farine de deuxième qualité,
trois pains *turubu* d'(un) *tarnanni* de farine de gruau,
un vase *ḫurtialu* de vin doux[939],
un vase *ḫurtialu* de bière d'orge,
ils brûlent pour l'offrande crématoire ».

L'offrande *ambaššu* avec des liquides est également attestée dans les rituels hittites, comme on le voit dans un rituel de Zippalanda qui mentionne une offrande *ambaššu* sous forme de libation de bière (KUB XX 96 Rs. IV l. 15[940]).

Le binôme ambašši et keldi

keldi est une formation nominale construite sur la racine *kel-* signifiant « se trouver bien, se sentir bien, être bien portant ». La segmentation étymologique est donc *kel=d=i*. La forme hourrite dans les textes est *kel=d(i)=a* (*ki-el-di/ti-ia*)[941].

keldi apparaît dans le cadre des offrandes brûlées, avec *ambaššu* aussi bien dans la documentation hittite que dans les textes d'Emar. Que *keldi-* désigne une offrande brûlée (SISKUR) est particulièrement clair dans le rituel pour la Déesse de la Nuit (CTH 481[942]). Lors du rituel dans le Vieux

Emar 452, l. 45' : 4 <MUŠEN>TU.MUŠEN *ku-ba-dì* TUR : « quatre pigeons pour la petite cérémonie honorifique ». Voir désormais aussi AOAT 402.

939 Sur KAŠ.GEŠTIN voir ci-dessous, p. 244-245.

940 Popko, M., 1994, p. 194-195, voir aussi Haas, V., 1994, p. 664.

941 Schwemer, D., 1995, p. 85. La forme se comprend comme un «Essiv destinativer Bedeutung mit Possessivsuffix der 3. P. Sg. (-i) ».

942 A = KUB XXXIX 4

Temple en l'honneur de Pirinkir, diverses offrandes sont brûlées sur le toit (ce qui n'est pas sans rappeler la cérémonie très particulière de l'intronisation de la prêtresse *maš'artu* à Emar) sous la forme d'un *ki-el-di-ia* (II 55[943]).

KUB XXVII 1 I l. 10 sq., *ambašši* et *keldi* sont nommés ensemble en tant que SISKUR : SISKUR *am-ba-aš-ši-im ki-el-di-an-na*.

La fête d'(H)išuwa et les offrandes brûlées

Durant la fête d'(H)išuwa[944] (CTH 628), les deux rituels apparaissent aussi ensemble :

> « Puis le roi sort du temple d'Išḫara et se rend dans le temple de Allani. Et, de même qu'on a sacrifié à Išḫara un oiseau sous forme *d'offrande brûlée* (*ambašši*) et un bouc sous forme *d'offrande de la santé* (*keldi*), on sacrifie alors à Allani un oiseau sous forme d'*ambašši* et un mouton sous forme de *keldi*[945] ».

Durant ces fêtes, c'est Išḫara qu'on vénère et le feu joue un rôle double dans les rituels qui lui sont consacrés. Dans CTH 641.2.B des gestes cathartiques servent à purifier la statue de la divinité[946].

Dupl. KBo XXI 42 Rev.

1.-5. *mān ANA Išḫara* EZEN$_4$ *zenantaš* DÙ-*anzi nu kiššan* DÙ-*anzi* LÚḪAL 2 GIŠBANŠUR AD.KID *dāi šer-ma*-kan 2 NINDA.ERÍN.MEŠ *dāi nu-kan* DINGIRLUM *šarā dāi nu* IZI *kēz kēzziya dāi nu-kan* ZÍD.DA *ANA* IZI *kēz kēzziya išḫwai nu-kan* DINGIRLUM *ištarna arḫa pēdai n-an arranzi iškiyanzi n-an-kan ANA* GIŠBANŠUR EGIR-*pa dāi*

> « Quand on fait la fête du printemps pour Išḫara, on fait ainsi : le devin place deux tables en vannerie et dépose dessus deux pains de soldats. Il retire la déesse et installe un feu de part et d'autre. Il verse de la farine sur le feu de part et d'autre et fait passer la déesse au milieu. On la lave (et) on l'oint (puis) il la replace sur la table[947] ».

Dans CTH 628.5.T.A, le roi fait des offrandes brûlées, caractéristiques des traditions hourrites[948]. Cette pratique crématoire permet d'établir la voie de communication entre les hommes et les dieux.

---

943 Voir aussi la forme *ki-el-di-aš* II 66.

944 Les fêtes de (H)išuwa sont originaires du Kizzuwatna. On sait que la reine Puduḫepa commanda une nouvelle édition de ces tablettes provenant du Kizzuwatna.

945 KUB XXXII 128 I l. 24-29. On note ici encore le rôle que joue les oiseaux offerts dans ces rituels.

946 Mouton, A., 2006, p. 256.

947 Mouton, A., 2006, p. 256 et Güterbock, H. G., 1979, « Some Stray Boğazköy Tablets », *Florilegium anatolicum. Mélanges offerts à Emmanuel Laroche*, Paris, 1979, p. 137-144, et plus particulièrement p. 138 et 140.

948 Du Kizzuwatna d'où elles sont originaires, ces pratiques se retrouvent aussi dans les cultes de Zippalanda. Il s'agit de rituels hourrito-hittites intégrés dans les fêtes de printemps auxquelles participait le roi hittite.

KUB XXXII 128 Vs. I (CTH 628)

24. *na-aš-ta* LUGAL-*uš IŠ-TU* É ^{D}*Iš-ḫa-ra pa-ra-a*
25 *ú-iz-zi na-aš I-NA* É ^{D}*Al-la-a-ni pa-iz-zi*
26. *nu A-NA* ^{D}*Iš-ḫa-ra ma-aḫ-ḫa-an* MUŠEN *am-ba-aš-ši*
27. MÁŠ.GAL-*ia ke-el-di-ia ši-pa-an-te-er*
28. *A-NA* ^{D}*Al-la-a-ni am-ba-aš-ši* I MUŠEN I UDU-*ia*
29. *ke-el-di-ia QA-TAM-MA ši-pa-an-da-an-zi*
30. *ḫu-u-ma-an-kán QA-TAM-MA ḫa-an-da-a-an wa-a-tar-ra*
31. ^{GIŠ}ERIN-*az* DINGIR^{LIM}-*ni me-na-aḫ-ḫa-an-da* ^{SAL}*tap-ri-ia-aš*
32. [(*l*)]*a-ḫu-u-wa-i ma-a-an* ^{SAL}*tap-ri-ia-aš-ma* NU.GÁL
33. [(*nu*)] *wa-a-tar* ^{GIŠ}ERIN-*ia* DINGIR^{LIM}-*ni me-na-aḫ-ḫa-an-da*
34. [(^{LÚ}SAN)]GA-*š*[*u-pá*)]*t la-a-ḫu-u-wa-i*[

«Le roi sort du temple d'Išḫara
et va au temple d'Allani.
Quand ils sacrifient un oiseau pour la déesse Išḫara comme offrande *à brûler*
et un bouc comme *offrande de la santé*,
ils sacrifient aussi un oiseau et un mouton à la déesse Allani comme *offrande à brûler*
(et) la même chose pour l'*offrande de la santé*.
De cette façon tout a été arrangé. Et les femmes *tapriya*
font une libation d'eau avec une coupe de bois de cèdre.
S'il n'y a pas de femme *tapriya*,
le prêtre fait une libation d'eau avec une coupe de bois de cèdre devant le dieu».

Le roi passe du temple d'Išḫara au temple d'Allani et offre les mêmes sacrifices : un oiseau comme *offrande à brûler* et un bouc comme *offrande pour la santé*. La déesse Išḫara, qui possédait un sanctuaire lithique dans la montagne, présente ainsi dans son culte des caractéristiques hourrites qui se retrouvent également à Emar.

A. Archi notait que, quelques décennies après le règne de Talzu, les traditions hourrites étaient établies dans le Kizzuwatna, et que les populations hourrites avaient intégré dans leur cultes la déesse syrienne Išḫara[949]. C'est ensuite depuis le Kizzuwatna que des traditions hourrites arriveront à Ḫattuša.

Signe de l'intégration des pratiques hourrites au sein même du royaume hittite, des offrandes étaient également brûlées dans les fêtes impériales. Lors de la grande célébration de AN.TAḪ.ŠUM^{SAR} (CTH 594), la combinaison des deux rituels *ambašši* et *keldi* apparaît le 25e jour de la fête dans le cadre des honneurs rendus à la divinité hourrite Šawoška[950] (Ištar) de Ḫattarina.

Cependant, les documents en langue hourrite donnent un autre aspect de la combinaison des termes *ambašši* et *keldi*.

ChS I/4 21 Vs. III

8'. *nu me-ma-a-i a-nu-u-e-eš a-na-ḫu-iš*
9'. *ke-el-di-ia am-ba-aš-ši ge-lu-uš* [*t*]*e-e-*⌜*a*⌝

[949] Archi, A., 2002b, p. 48.
[950] Pour une étymologie, voir Wegner, I., 1995, «Der Name der ša(w)uška», *Studies on the Civilizations and Culture of Nuzi and the Hurrians* 7, 1995, p. 117-120.

8'. *nu memāi anu=ēž anaġu=ež*
9'. *keld(i)=i=a ambašši kel=o=ž tēa*

Et il dit : « que ces offrandes crématoires te créent un parfait état de bien être ! »

Dans ce cas il ne s'agit pas d'un double sacrifice mais bien d'une action offertoire pour le bien-être (*keldi*-) des divinités[951]. Si cette hypothèse est correcte, elle donnerait un nouvel éclairage sur la signification de ce binôme. Il s'agirait d'une pratique offertoire où les offrandes sont brûlées et servent à garantir le bien-être de la divinité.

Ces deux rituels d'offrandes, fortement liés l'un à l'autre[952], étaient entièrement dédiées aux divinités. L'animal était entièrement consumé par le feu de sorte que rien ne revenait à l'assemblée ou au clergé et un même binôme est attesté à Emar dans divers textes[953].

L'attestation assyrienne et les attestations d'Emar doivent désormais être rangées sous la même entrée. Le terme *ambaššu* d'origine hourrite désigne la combustion totale de l'offrande. Ce type de sacrifice particulier met en lumière des liens entre les rituels d'Emar et les rituels hittites à l'époque de Tudḫaliya IV. Si la pratique est avant tout attestée dans les rituels du Kizzuwatna, on la retrouve, sous la même dénomination, aussi bien durant la célébration de l'AN.TAḪ.ŠUM à Zippalanda qu'à Emar avec une fonction expiatoire et cathartique[954]. La diffusion du terme *ambaššu* au XIIIe sicèle dans l'ensemble de l'Empire hittite (y compris en dehors des zones d'influence traditionnelement hourrite) devrait être considérée comme le résultat d'une volonté unique émanant du roi hittite.

Les attestations du binôme *ambašši*/*keldi* font penser aux attestations émariotes de *ambaššu/kubadu*. L'*ambaššu* n'apparaît que rarement seul à Emar, mais très souvent en binôme avec le (SISKUR) *kubadu*[955]. L'étymologie de ce dernier terme ne permet pas de lier sémantiquement la pratique du *kubadu* à celle du rituel *keldi*, d'autant que certains textes en langue hittite d'Emar attestent la pratique de l'*ambaššu,* du *kubadu* et de l'offrande *keldi* ensemble. Le « Compte-rendu divinatoire » en langue hittite, concernant le temple de NIN.KUR (chantier E ?) Msk. 74.57 + 98 atteste[956] :

9. *mar-sa-as-tar-ri-in* GAM MÀŠ-*u-en n*[*u*] *šal-le-eš* : *ku-ba-te-eš* DÙ-*an-zi*
10. 2 UDU$^{ḪI.A}$ 2 BÀN BA.BA.ZA 3 ^{DUG}ḪA KAŠ 1 DUG KAŠ.GEŠTIN
11. *za-an-ki-la-an-ni pé-an* SUM-*an-zi*.

---

[951] Schwemer, D., 1995, p. 97.
[952] Voir aussi CTH 485 (IBoT III 148 II, l. 13 sq.), CTH 483 (KUB XV 34), CTH 484 (KUB XV 31).
[953] Emar 471, l. 28 sq., l.33, Emar 472, l. 1'-28', Emar 475 (frag.), Emar 476 (frag.), Emar 480 (frag.), Emar 481 (frag.), Emar 482 (frag.), Emar 486 (frag.), Emar 488 (frag.), Emar 489 (frag.), Emar 490, l. 5' (frag.).
[954] Voir, Mouton, A., 2007, *Rêves hittites*, p. 65 ; Mouton, A., 2006, p. 253 et Otten H., 1961, « *Eine Beschwörung der Unterirdischen aus Boğazköy* », *ZA* 54, p. 114-157, spécialement p. 116-117.
[955] Pentiuc, E., 2001, p. 106-107.
[956] Salvini, M. & Trémouille, M.-C., 2003, p. 235.

> « Nous avons enquêté (sur) le sacrilège : un grand *kubadu* à célébrer (a été désigné). On donnera à titre de réparation deux moutons, deux mesures de bouillie de gruau, trois cruches[957] de bière, un pot de vin doux[958] ».

Plus loin, l. 42-43, concernant le sacrifice à offrir à NIN.KUR, le texte mentionne les autres sacrifices :

> « Nous avons enquêté (sur) le sacrifice et un mouton *à brûler*, trois moutons *pour le bien-être*, de même (= ont été désignés). »

4.2.10 Les esprits Šaššabeyānātu et les sphinx Damnaššara

Pour D. E. Fleming[959], la mention des esprits *Šaššabeyānātu*[960] avec « tous les dieux » désigne dans le *Zukrum* une catégorie divine à part, sans culte dans les temples. Aucun de ces esprits n'est mentionné dans la liste des divinités, qui fonctionne pourtant comme catalogue explicite pour les offrandes à « tous les dieux d'Emar ». Ces esprits féminins ne sont pas pour autant les parèdres des dieux mâles[961]. Un parallèle est possible avec les *lamassu*[962] en Mésopotamie. Ces démons, femelles protectrices, sont particulièrement associés aux portes des temples, lieu dans lequel elles servent d'intermédiaires entre les hommes et les dieux.

---

957 Un type de contenant. Voir aussi note 312.

958 Ou vin mousseux, voir p. 246 et note 998.

959 FLEMING, D. E., 2000, p. 79.

960 J.-M. Durand reprend la question de l'identité de « *Šaššabētu* » nom sur lequel est formé (dérivation en *-ānum* + *-t-* GAG § 56r) celui des esprits *Šaššabeyānātu*. Si D. Arnaud proposait de traduire le terme par « Parèdres », (rattaché à *wašabum*) traduction que D. E. Fleming conteste, J.-M. Durand y voit des divinités-arbres. DURAND, J.-M., 2005, p. 51 propose comme rapprochement possible de *šaššugum* un arabe *šaišfân :* « On a affaire à une autre graphie ša-aš-ša-be-ia-na-tum, qui semble fournir une forme plus développée du terme. Cette finale donnerait une explication du -tt- géminé, à interpréter comme -nt- et correspondrait au suffixe –ân que l'on trouve en arabe ». Et « En fait, l'arabe documente un terme *saysabān* et il s'agit sans doute là de l'arbuste odoriférant que Thompson a en tête. Etienne de la Vaissière a l'amabilité de me signaler que ‹le mot est attesté en persan, sous la même forme, mais y désigne les graines d'une autre plante (soit l'« arbre au poivre » (*vitex agnus castus*) ou la potentille « cinquefoil ») ; la base *sīs* a servi, d'autre part, à bâtir d'autres termes de botanique persans. L'arbre *śimśapā* du sanscrit correspond régulièrement au *sīsabān* persan.› L'inventaire du dossier le ferait donc pencher vers un emprunt fait par l'arabe et le sanscrit au persan. Le terme persan pourrait néanmoins avoir une histoire plus haute et avoir été lui-même emprunté à des langues indigènes antérieures ». Pour Fleming, D. E., 2000, p. 81 un lien étymologique est possible entre *w/yšb* et la divinité *Šaššabētu* : « The verb I translate ‹seat› (dans Emar 385-88, texte F, fête *kissu*) is written i-ša-ša-bu-ši, shown to have active and transitive force by the suffix that refers to *Šaššabētu*. Together the forms of the verb and the deity produce a play of sounds that gives the impression that the words are cognate. Without a known root ššb, it is tempting to consider an unattested causative form of *w/yšb* ‹to sit, reside› as the base form, but conclusive evidence remains elusive ».

961 FLEMING, D. E., 2000, p. 79.

962 FLEMING, D. E., 2000, p. 79.

Un autre parallèle est peut-être possible avec les sphinx *Damnaššara* que l'on retrouve dans le rituel du KI.LAM[963]. Ces sphinx avaient la charge de protéger les portes (KUB LVIII 48, obv. III) et représentaient peut-être une escorte pour les dieux et le peuple qui a quitté la sécurité de la ville pour aller banqueter *extra-muros*.

Les remparts d'une ville font frontière et les traverser présente un danger certain[964]. La porte de la ville était l'une de ces frontières qu'il était dangereux de franchir[965]. Il était primordial de protéger le peuple qui se déplaçait, mais surtout la divinité qui sortait de son temple en procession jusqu'au lieu dit des Pierres Dressées. Le recours à des esprits protecteurs est alors compréhensible. Peut-être les *Damnaššara* hittites fonctionnaient-ils comme les esprits *Šaššabeyānātu* et la déesse *Šaššabētu* à Emar ? Cette déesse participe à la procession en tant que résidente du temple de la divinité poliade NIN.URTA[966] et les esprits *Šaššabeyānātu* résidaient dans la chapelle de *Šaššabētu* : Emar 378 (l. 7-8) DINGIR^{MEŠ} *ša* É-*ti* ^{D}*Ša-ša-bit-ti*.

> « The *Šaššabeyānātu* spirits, with the goddess *Šaššabētu* as their representative in ^{D}NIN.URTA's temple, completed the attendance at the zukru feast of all the divine beings who cared for the city of Emar. Dagan and NIN.URTA led the region and the town, while the remainder of the divine populace was invited in the most systematic fashion possible. The zukru required participation of the entire citizenry as a united community[967] ».

Ne sont pas redonnés ici les parallèles concernant tant l'emploi d'une arme divine que celui d'un voile de couleur pourpre/rouge. Ces derniers ont été traités ci-dessus dans les comparaisons entre les rituels hittites et les intronisations d'Emar.

Pour terminer cette analyse comparative du rituel du *Zukrum*, nous aimerions aborder la délicate question du rôle du roi d'Emar dans la vie religieuse locale.

4.2.11 Le rôle du roi

Le rôle secondaire du roi[968] d'Emar dans les rituels a été un argument pour soutenir que les rituels d'Emar étaient issus de traditions syriennes locales ; l'influence hittite dans la culture émariote étant minime[969]. Mais la passivité du roi d'Emar s'explique. L'entrée d'Aštata dans l'Empire limita le rôle et le

[963] Fleming, D. E., 2000, p. 80, note 128, voir ici p. 190 sq.
[964] Bernett M. & Keel, O., 1998, *Mond Stier und Kult am Stadttor*, p. 93.
[965] *Cf.* Psaumes 121, 8. Dieu nous protège pour notre « départ » et pour notre « arrivée ». Deux moments qui impliquent le passage de cette frontière, la sortie des murs de la ville.
[966] Fleming, D. E., 2000, p. 80.
[967] Fleming, D. E., 2000, p. 82.
[968] Yamada, M., 2006, p. 222-234, voir aussi Démare-Lafont, S., 2008.
[969] Fleming, D. E., 2000, p. 106-107.

pouvoir de la famille royale locale. De plus, comme on le voit dans les rituels hittites, le roi hittite est absent des célébrations locales pratiquées indépendamment dans les villes de l'Empire au printemps et à l'automne pour les divinités poliades[970]. De ce fait, on n'attendrait pas à Emar la participation du roi local et encore moins celle du roi hittite. Concernant le roi local, sa non-présence s'expliquerait donc par analogie avec les rituels hittites décrits dans les inventaires ou du fait de sa « perte » de pouvoir sous hégémonie hittite. Peut-être le pouvoir royal à Emar était-il déjà affaibli avant l'arrivée des Hittites qui ne participèrent pas à son rétablissement[971] :

> « La documentazione proveniente dagli archivi di Mari sembra infatti avallare l'ipotesi che per tutto il periodo amorreo Emar non sia stata retta da un sovrano, ma dai ‹ notabili › o capi gentilizi della città (*qaqqadātum*), occasionalmente riuniti in un'assemblea (*taḫtamum*). E facile immaginare come la lunga eclisse del potere regale abbia potuto determinare nelle strutture e nelle istituzioni della città una profonda trasformazione, i cui effetti non poterono essere cancellati dal ripristino del regime monarchico, forse per ‹ incoraggiamento› dei nuovi signiori hittiti. »

Cependant, cette théorie est peu probante. L'exemple d'Assur montre qu'un pouvoir royal faible peut être tout à fait ancien. Y. Cohen[972] donne une autre appréciation de la situation, soutenant la théorie de A. Skaist[973]. Divers documents attestent l'existence d'une famille royale à Emar durant la domination mitanienne[974]. Le document *Kutscher* 6[975] atteste que quatre filles du roi d'Emar furent délivrées de leur captivité auprès d'un roi hourrite contre le versement d'une rançon par le roi et la ville d'Emar. A. Skaist[976] a montré de son côté que d'autres documents, notamment les documents dits « d'arana[977] »,

---

970 Carter, C., 1962, p. 47.

971 D'agostino, F. & Seminara, S., 1997, p. 18. « La documentazione proveniente dagli archivi di Mari sembra infatti avallare l'ipotesi che per tutto il periodo amorreo Emar non sia stata retta da un sovrano, ma dai ‹notabili› o capi gentilizi della città (*qaqqadātum*), occasionalmente riuniti in un'assemblea (*taḫtamum*). E facile immaginare come la lunga eclisse del potere regale abbia potuto determinare nelle strutture e nelle istituzioni della città una profonda trasformazione, i cui effetti non poterono essere cancellati dal ripristino del regime monarchico, forse per ‹incoraggiamento› dei nuovi signiori hittiti ».

972 Cohen, Y., 2009, p. 20.

973 Skaist, A., 1998a, p. 61.

974 Voir aussi Pruzsinszki, R., 2007, « Emar and the Transition from Hurrian to Hittite Power », in Heinz, M. & Feldman, M. H. (éds.), *Representations of Political Power*, Eisenbrauns.

975 « LUGAL *ù* URU *E-mar*^KI », voir Pruzsinszky, R., 1999, *Die Personennamen der Texte aus Emar*, PhD., Université de Vienne, p. 17, note 132 et Pruzsinszky, R., 2003, *Die Personennamen der Texte aus Emar,* Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians, vol.13, Bethesda, CDL Press.

976 Skaist, A., 1998b, 169-171.

977 Formé sur la racine verbal *ar-* « donner », ce terme désigne un cadeau ou un tribut dans les textes d'Emar.

font allusion aux sommes importantes versées aux rois hourrites. Sur la base de ces divers documents, A. Skaist (1998a) a pu mettre en lumière l'existence d'une dynastie royale à Emar avant l'arrivée des Hittites (« première dynastie » émariote entre 1400 et 1325 av. J.-C.). On opposera cependant à la théorie de A. Skaist, le fait que, aucun des membres de la famille étudiée, ne porte le titre de LUGAL. À ce sujet, D. E. Fleming[978] notait tout de même :

> « In spite of the fact that the period of Hittite rule dominates the finds from Late Bronze Age Emar, I find Skaist's reasoning persuasive. With the new text published by Sigrist (Kutscher no. 6), li'mī-šarru's identity as a king is unavoidable, and he anticipates the pattern of kings from the later dynasty, who lead the witnesses to legal documents, though they appear without royal title. »

Au XIII[e] siècle, Emar possède encore un pouvoir royal et les textes montrent un roi peu actif mais cependant prêt à financer diverses dépenses liées au rituel du *Zukrum* et à assister au banquet lors de l'intronisation de la *maš'artu* (Emar 370, l. 36). Le roi n'est jamais au centre des célébrations et ne domine pas les activités économiques, contrairement au devin, qui paraît très indépendant du roi de la ville. Il obéissait à une autorité autre que celle du roi d'Emar, celle du roi hittite et du vice-roi de Karkémiš[979].

	Rôle du roi	Rôle du devin	Rôle des Anciens	Rôle de la ville
ZUKRUM (373)	Donateur	/	/[980]	Donatrice Participe au rituel
EREŠ.DINGIR (369)	Reçoit des parts de sacrifices	Tire les sorts Onction Reçoit de l'argent	Participation au rituel : prosternation à ses pieds et immolation d'un boeuf	/
MAŠ'ARTU (370)	Participation au banquet	/	Offrandes ?	/
IMIŠTU (392)	Fait des sacrifices	?	?	?

978 Fleming, D. E., 2000, p. 21-22.
979 Msk 73.107 + 127. *cf.* Fleming, D. E., 1992b, p. 60, note 8. Voir aussi Salvini, M. & Trémouille, M.-C., 2003, p. 225-271, voir ici p. 41 sq.
980 Peut-être les Anciens sont-ils responsables des offrandes offertes par la ville entière.

Durant le Bronze Récent, la ville d'Emar possédait certes des rois, mais une classe dirigeante était très active : les « Anciens » de la ville, associés au « Grands » dont Emar 370 mentionne entre autres l'existence[981]. Le temple de NIN.URTA avait aussi un pouvoir considérable. Dans le rituel d'intronisation de la EREŠ.DINGIR, les activités du *Bēl bīti* sont un bon exemple de l'importance des familles dirigeantes à Emar[982]. Lorsque le roi local est nommé dans la documentation administrative, on le retrouve sous l'appellation LUGAL ou LUGAL.KUR[983]. La majorité des contrats, des testaments et des transactions sont arrangés sans implication du roi. Les membres de la famille royale sont parfois cités, sans titre, dans les listes de témoins à la fin des documents[984]. Les divers contrats de vente de terres dans la ville soulignent surtout l'importance et la puissance de NIN.URTA et des Anciens[985] qui avaient certainement un patrimoine foncier plus important encore que celui de la famille royale[986], même si les rois d'Emar possédaient un palais[987]. D'autre part, le vice-roi hittite en Syrie jouait un rôle important dans la gestion des affaires administratives à Emar et les Hittites exerçaient un pouvoir indirect sur la ville[988].

On ne connaît qu'un seul rituel où le roi est le protagoniste : l'*imištu*. Rien ne distingue cependant le roi des autres participants et tant la brièveté du texte que l'existence d'un seul manuscrit dans les Archives du devin[989] font penser que ce rituel est peu important.

L'entrée d'Aštata et d'Emar *de facto* dans l'Empire hittite peut expliquer l'éclipse du pouvoir royal dans les rituels de deux manières. D'une part la famille royale était moins puissante, d'autre part les rituels étaient rédigés du point de vue du devin qui gagna en importance[990].

En dehors de l'analyse du rituel du Grand *Zukrum*, un certain nombre d'éléments offrant des parallèles et des liens avec l'Anatolie hittite méritent

---

981 l. 18-19 : (…) LÚ.MEŠ *ši-bu-ut* U[RU [L]Ú.MEŠ GAL URU *E-mar* (…). Pour les « Grands » de la ville voir aussi Emar 252, l. 2 LÚ.MEŠ GA[L]. MEŠ URU *E-mar*.

982 Fleming, D. E., 1992b, p. 67.

983 Beckman, G., 1995, p. 29.

984 Fleming, D. E., 1992b, p. 65.

985 ᴰNIN.URTA *ù* LÙ.MEŠ *ši-bu-ut* URU *E-mar*.KI, cf. Ikeda, J., 1997, « The Akkadian Language of Emar : Texts Related to Ninurta and the Elders », *Acta Sumerologica* 19, p. 83-112.

986 Ikeda, J., 1997, « The Akkadian Language of Emar : Texts Related to Ninurta and the Elders », *Acta Sumerologica* 19, p. 66.

987 Ikeda, J., 1997, « The Akkadian Language of Emar : Texts Related to Ninurta and the Elders », *Acta Sumerologica* 19, p. 63. le « Palais du Gouverneur » de J.-C. Margueron ne peut cependant être considéré comme le lieu de résidence du roi local.

988 Yamada, M., 2006, p. 224.

989 Le texte ne fut peut-être pas ou peu recopié. La situation aurait-elle été différente si l'on avait découvert les archives du roi et non celles du devin ?

990 Démare-Lafont, S., 2008, p. 207-217, voir surtout p. 217 : « The diviner on the other hand, seems to acquire this institutional dimension of his work only with the arrival of the Hittites ».

d'être cités. Prenons les textes Emar 446 (rituel pour six mois), Emar 452 (rituel mensuel Abû) et Emar 463 (rituel mensuel *Ḫalma/Ḫiyar*).

4.2.12 Des éléments hourrites à Emar

Emar 446 mentionne des rites hourrito-hittites[991] et peut-être aussi un « temple » hourrite à l. 92[992]. Quelques lignes plus bas, l. 99, nous lisons : « on brûle un oiseau ». Or cette pratique est particulièrement caractéristique des rituels hourrites[993]. Emar 452 mentionne quant à lui des offrandes pour des montagnes dont le nom est hourrite :

Mt. Šinapši (l. 6) dont le nom est attesté dans divers rituels du Kizzuwatna datant du XIIIe siècle : CTH 476 ou CTH 479 (KUB XXX 31 + KUB XXXII 114). Ce dernier texte indique :

5. *I-NA* ^URU^*Ki-iz-zu-wa-at-na I-NA* É ^D^IM ^É^*ši-na-ap-ši-ya*

« dans la ville de Kizzuwatna, dans le temple du dieu de l'Orage, dans le *šinapši* ».

Pour R. Lebrun[994] *šinapši* est une pièce du temple hittite, peut-être située à l'entrée de ce dernier[995]. Le terme est encore attesté dans KBo XVII 65 Vo. l. 17-19, peut-être pour indiquer l'entrée en tant que « Torbau ».

Le terme hourrite *šinapši* est bien documenté, toujours en lien avec un temple et son portail d'accès. La mention à Emar d'un Mt. Šinapši est singulière. Elle rattache Emar 452 à d'autres textes du XIIIe siècle du sud de l'Anatolie.

Emar 452 atteste aussi le Mt. Ṣuparatu (l. 29) pour lequel l'inventaire Emar 274 mentionne l'existence d'une Aštarté (l. 8 : I *ḫu-pu* ^D^*Iš₈-tár Ṣu-pa-r*[*a-ti*]). Il y avait peut-être un sanctuaire en ce lieu pour la divinité. Cette pratique est bien attestée en Anatolie avec le culte de la déesse Išḫara[996] qui possédait

---

991 Par exemple : « on remplit les coupes », voir parallèle CTH 525.3 (KUB XXV 23, obv. I, l. 6') avec le verbe *šuwai-* « remplir ».

992 Fleming, D. E., 2000, p. 280. « this reading follows the observed use of the RI-sign to write ḪU in line 47, with another likely example in line 93. The practice of burning birds is distincly Hurrian, and the verb šarāpu is particularly associated with Hittite ritual at Emar ».

993 Voir par exemple p. 101 sq. et spécialement p. 234 sq..

994 Lebrun, R., 1977, « Textes religieux hittites de la fin de l'Empire », *Hethtitica* 2, p. 110.

995 Voir aussi Laroche, E., « Études hourrites », *RA* 54, 1960, p. 197-198 qui mentionne « Quant au *šinapši* devant ou dans lequel on brûle les oiseaux ‹pour l'offense (et) la faute›, on savait déjà, par la présence du déterminatif É, qu'il est un bâtiment cultuel propre au sanctuaire de Comana ». Laroche traduit également l'expression par « portail de l'enceinte sacrée » (hitt. *ḫilammar*) précisant qu'on y exécutait la purification avec l'eau. Voir aussi Laroche, E., 1963, revue de Güterbock, H G., & Otten H., 1961 (KBo XI), *OLZ 58*, p. 246.

996 Voir p. 165 sq. et 237 sq.

un sanctuaire sur une montagne. Le culte des montagnes divinisées est une pratique courante en Anatolie et la présence de ce genre de culte dans Emar 452, rattache Emar à des pratiques de cultes hittito-hourrites contemporaines.

D'autres rituels d'Emar doivent être à présents ajoutés à cette enquête et permettront une réévaluation des pratiques religieuses à Emar.

Emar 463, que nous avons déjà évoqué, mentionne quant à lui d'une part une boisson particulière, KAŠ.GEŠTIN[997], et d'autre part le vase *ḫuppar* déjà mentionné. S'ajoute à ceci le fait qu'il mentionne des offrandes sous forme d'*ambaššu*.

La boisson « bière-vin » a fait l'objet de diverses études[998], mais il est surtout important de souligner qu'elle est principalement citée dans les rituels hittites, et au Nord de la Syrie, à Ugarit, Alalaḫ et Emar. À Emar, ce logogramme est peut-être employé pour le mot ouest sémitique *ḫamru* « vin », tout comme il se traduit souvent par vin dans les textes hittites[999]. La graphie du logogramme à Emar est également à rapprocher de celle employée dans les rituels hittites de la même période.

Nous constatons donc que même dans les rituels mensuels, considérés ordinairement comme locaux et traditionnels (à la différence des rituels anatoliens), divers éléments hittites et hourrites sont attestés, laissant apparaître les traits hittites de ces célébrations administrées par le Devin d'Emar au moment où le Grand Roi hittite réorganisait les cultes de son Empire.

4.2.13 Le kissu à Emar (Emar 385-388[1000])

Transcrit généralement *ki-is-su*, le terme, inconnu de la langue akkadienne avant sa découverte dans les sources épigraphiques d'Emar, s'apparente peut-être au terme ouest-sémitique *kussû*. Le problème d'une telle étymologie réside dans la voyelle finale courte de la forme *kissu*. D. E. Fleming notait[1001] :

997 Attesté dans Emar 463, l. 2 et l. 10 mais aussi dans Emar 452, l. 43 et l. 49.

998 Del Monte, G. F., 1995, « Bier und Wein bei den Hethitern », *Studio Historiae Ardens, Ancient Near Eastern Studies Presented to Philo H.J. Houwink ten Cate on the Occasion of his 65th Birthday*, p. 211-224, voir aussi Tischler, J., 1983-, *Hethitisches etymologisches Glossar*, Insbruck, Institut für Sprachwissenschaft der Universität, Lieferung 14, entrée *siessar* p. 1023 qui traduit « Traubenmost ».

999 Abusch, T., Schwemer, D., 2011, *Corpus of Mesopotamien Anti-Withcraft Rituals*, Brill, p. 36.

1000 Edition Arnaud.

1001 Fleming, D. E., 2000, p. 69, note 75. Voir aussi Fleming, D. E., 1992c, p. 255-263. Cette interprétation est généralement acceptée, voir Archi, A., 2002a, p. 23 : « The ‹throne festival›, EZEN *kissu*, is celebrated at Emar… », qui renvoit à Fleming, D. E., 1992c, p. 258-263 : « The word *kissu*, always written *ki-is-sV*, looks very like a West Semitic form of *kussû*, ‹throne›. Does this interpretation work in the Emar texts ? Syllabic spellings of ^{GIŠ}GU.ZA, ‹chair›, indicate that the equation is not only possible but likely. There are only two examples : the month ITI ^{D}NIN.KUR *ša ku-us-sí*, with the Akkadian *u*-vowel but no notation of a final long vowel, 150.38-39 ; and the spelling *ki-is-sà-a* in the *maš'artu* installation (370.79), with the long final vowel but western ‹*i*› in the root. In the latter, the combination of bed and chair matches the gifts for the NIN.DINGIR in 369.70, and

« The simplest meaningful solution to the difficult term *kissu* may to read it as the common Semitic word ‹throne›, rendered with western /i/ and final short vowel. Emar scribes frequently write Akkadian *kussû* without marking a final long vowel, and the only syllabic spelling of ‹throne› in the festival texts uses /i/, though with the long vowel marked (370 : 79). »

Contrairement au rituel du *Zukrum*, le *kissu* ne se déroulait pas à Emar mais à Šatappi, ville satellite d'Emar et ce rituel de « l'offrande au trône de X » était un rituel commun à Emar, aux Hourrites du Kizzuwatna et à Ugarit[1002]. Le EZEN *kissu* de Šatappi est célébré en l'honneur de Dagan (385, l. 2), mais Ereškigal (Emar 385, l. 27), Ea (Emar 386, l.1), Išḫara, NIN.URTA (Emar 387, l.1) et NIN.KUR (Emar 388) ont également une fête *kissu*. On aurait pu imaginer qu'il s'agissait de coutumes locales, propre au Moyen-Euphrate, mais ce rituel est aussi attesté à Ḫattuša dans un texte de l'archive A.

Plusieurs rituels célébrés par le ^{LÚ}AZU dans le cadre privé attestent la formule[1003] :

aššeš Ḫebat šunip šiyani aḫarri unamma kešḫepwe kelteiene ambaššini kelu

« Prends place$^{?}$ Ḫébat, viens en personne, grâce à l'eau et à l'encens, réjouis-toi avec (l'offrande) de mon trône, avec l'offrande *keldi* et l'offrande brûlée (*ambašši*) ».

Le colophon des tablettes KBo XXI 33+IV 71 et KBo XXIII 44 col. IV, l. 8-9. ajoute :

mān-za ANA ^{D}Ḫebat kuiš ^{GIŠ}gešḫeta šipanti

« si quelqu'un fait des offrandes au trône de Ḫébat ».

Le trône, connu sous l'appellation sumérienne ^{GIŠ}GU.ZA, par l'akkadien *kussû*, est désormais attesté en hourrite et en hittite sous la forme *kešḫi-/ gešḫe-*. A. Archi notait que les offrandes pour le rituel du trône de Ḫébat

furniture in a ritual fragment, 372.12 ». Voir Shibata, D., 2010, « Continuity of Local Tradition in the Middle Habur Region in the 2nd millenium B.C. », *Studia Chaburensia* 1, p. 225, note 35 qui mentionne un nom de mois *kussû* à Terqa durant la période médio-babylonienne : « It is still not certain where the month name *kussû*, which literally means ‹throne›, came from, though it probably originated in the name of a festival celebrated on the month. It reminds us of the festival of *kissu*, which was celebrated in the city of Emar ».

1002 Les textes numérotés de 385 à 388 (tablettes et fragments) forment le cycle des rites associés au temple de Dagan à Šatappi. On a pu identifier tous ces fragments grâce à la mention EZEN *kissu* (festival du *kissu*) qui apparaît à la tête de nombreux fragments. Notons qu'en plus de ces fragments, le rituel du *kissu* est mentionné dans le rite d'intronisation de la *maš'artu* (Emar 370, l. 113). Voir Archi, A., 2002a, p. 23.

1003 Archi, A., 2002a, p. 23. Cette formule se retrouve aussi dans certains rituels hourrites d'Ugarit, voir aussi Laroche, E., 1968, « Documents en langue hourrite provenant de Ras Shamra », J. Nougayrol et al., *Ugaritica* V, *Nouveaux textes accadiens et ugaritiques des archives et bibliothèques privées d'Ugarit*, p. 512-514.

dans les rituels hittites étaient les mêmes que ceux que nous connaissions des rituels d'Emar[1004].

La célébration de Šatappi commence par la mise sur le trône des divinités principales de la ville : Dagan, NIN.KUR et NIN.URTA et une consécration rituelle a lieu dans le temple de Dagan pour Ea, Išhara et NIN.URTA. Lors de la consécration du *kissu* à Dagan, on fait entrer puis coucher NIN.KUR dans le temple de Dagan (Emar 385 l. 5) qui reçoit aussi la visite d'Išhara, NIN. URTA[1005], Alal et Amaza pour lesquels on dresse des tables sacrificielles. Ce rituel implique un nombre important de divinités, car en plus des divinités connues des textes d'Emar, Emar 385 mentionne les divinités de Šatappi (l. 11 DINGIR.MEŠ URU *Ša-tap-pí*).

Durant ce rituel une place de choix est octroyée à diverses prêtresses *Entu* : celle de Ba'al, celle de Dagan (prêtresse dans la ville de Šumi[1006]) et celle de la ville de Šatappi. Les autres protagonistes sont le roi du pays, le devin, le scribe et les chanteurs.

Le *kissu* pour NIN.KUR (Emar 388) avait lieu le quatrième jour. Au jour de la consécration on fait coucher cette dernière dans la demeure du maître de maison (*Bēl biti*). Le coucher de la déesse est un rituel triste et une pleureuse pousse des cris durant deux jours[1007] (Emar 388 l. 4).

Le texte indique les nombreuses offrandes faites aux diverses divinités et on sacrifie à Dagan « maître de la Vallée » (EN *am-q*[*í*) à la « Porte des Pierres Dressées[1008] ». Il s'agit ici du même toponyme connu avec la porte du rituel du *Zukrum* (Emar 373 l. 186 : *a-na* KÁ $^{NA4.MEŠ}$*si-ka-na-ti*). Dagan est honoré et gratifié de diverses offrandes à la « Porte des Pierres Dressées » lors du *Zukrum* mais également lors du *kissu* de NIN.KUR. La mention de vases d'huile (l. 15, l. 46) laisse penser que l'onction des pierres n'est pas exclue.

4.3 Cultes et rituels anatoliens à Emar

4.3.1 Les rituels anatoliens d'Emar

La documentation épigraphique d'Emar comporte aussi des rituels « anatoliens[1009] ». Après une étude des rituels lithiques en Anatolie et en Syrie, et la mise en lumière des parallèles entre les pratiques hittites et les pratiques émariotes au XIIIe siècle, la question se posait de savoir si des cultes lithiques proprement hittites étaient attestés à Emar.

1004 Archi, A., 2002a, p. 24.

1005 Une relation particulière unit Išḫara à NIN.URTA dans ce rituel. Išḫara serait la déesse des prophétesses comme l'atteste rituel des pierres *Aruri* (Emar 393).

1006 Lors de l'intronisation de la nouvelle EREŠ.DINGIR de Ba'al à Emar (Emar 369), la EREŠ.DINGIR de Dagan venait de Šumi pour assister à l'intronisation de sa « collègue ».

1007 Ce qui est aussi attesté dans Emar 385 l.6.

1008 Emar 388, l. 14 : *i-na* KÁ *si-ka-na-ti*.

1009 Laroche, E., 1988, p. 111-117.

Emar 471 :

1. *ṭup-pu pár-ṣi ša* DINGIR^MEŠ KUR *Ḫa-at-ti*
2. URU^MEŠ AN.TA *ù* KI.TA *an-nu-um-ma*

« Tablette du rituel des dieux du pays hittite, les villes hautes et basses, c'est ainsi… »

Ce texte indique que les divinités du Ḫatti étaient vénérées dans la ville d'Emar. Ce rituel concerne vraisemblablement toutes les villes de l'Empire, du nord au sud (ou du moins de la région), parmi lesquelles se trouve Emar. Ce texte exclut un culte réservé aux membres d'une garnison postée dans la ville. La langue akkadienne de ces rituels pousse à croire que la population sémite d'Emar était concernée. De plus, une importante lettre akkadienne, oubliée des chercheurs, montre comment les dieux du Ḫatti étaient nourris dans le panthéon par les habitants d'Emar[1010] :

Emar 271 (Msk 7471)
Tablette fragmentaire trouvée dans la « maison du Devin » (M_I) dans la pièce 2[1011].

1'. *i-na še-er-ti*
2'. ^IDUMU-*ka šu-up-ra*
3'. DINGIR.MEŠ KUR *Ḫat-ti*
4'. *li-ša-kíl*
5'. *la-a tu-ḫa-ra-aš-šú*
6'. KAŠ.MEŠ *la-a*
7'. *i-la-bi-ir*
8'. *aš-šum* LÚ.NAGAR
9'. *ša tàš-pu-ra*
10'. *a-ta-ba-ak-šú*
11'. x x

« Au matin, dépêche ton fils pour que les dieux du Ḫatti, il nourrisse. Ne le retarde pas : la bière ne doit pas vieillir. À propos du charpentier au sujet duquel tu m'as écrit, je l'ai envoyé… »

Ainsi les divinités hittites étaient aussi nourries et vénérées dans le panthéon local et les Syriens, comme ce garçon, indigène d'Emar, nourrissaient les dieux du Ḫatti. On comprend donc qu'on avait traduit et transcrit des rituels hittites en langue akkadienne afin d'assurer le culte des ces divinités. C'est d'ailleurs chose logique lorsqu'on sait que pour les Hittites, les divinités étrangères doivent être vénérées « à la façon hittite[1012] » pour qu'elles soient

---

[1010] Arnaud, D., 1980, p. 252, note 31. L'auteur notait que cette lettre « montre que les dieux du Hatti étaient vraiment nourris dans le panthéon ».
[1011] Au nord est de la pièce, voir annexes fig. 4.
[1012] KUB XII 2, Taggar-Cohen, A., 2006b, p. 220-221 et p. 444. On mentionnera aussi KUB V 6 + Vs. col. II, l. 55, l. 62 et Rs. Col. III, l. 6 (CTH 570) qui mentionne des sacrifices « à la façon hittite ». Voir ici p. 175.

favorables au pouvoir hittite. Emar, faisant partie du pays hittite, entre dans cette logique.

Emar 471 et Emar 271 montrent que des rituels hittites et des cultes à ces divinités étaient pratiqués à Emar. La lettre Emar 271 exclut une interprétation de Emar 471 comme une traduction à visée documentaire[1013]. Au sein des archives du bâtiment M$_1$ étaient conservées les directives pour les cultes des dieux d'Emar et pour les dieux hittites (les deux panthéons n'étaient pas mêlés) : Emar 446 l. 1 [*ṭup-pu/i*? *pár-ṣ*]*i ša* URU.KI ; Emar 471 l. 1 *ṭup-pu pár-ṣi ša* DINGIR^{MEŠ} KUR *Ḫa-at-ti*.

Les rituels « anatoliens » rappellent divers rituels d'Emar mais présentent surtout les mêmes caractéristiques que les inventaires de culte hittites. ETBLM 31 (C30[1014]), un texte adapté pour Emar [1015], mentionne en premier lieu le dieu de l'Orage avec l'épithète *piḫaimmi*, puis (si la restitution est correcte) Mad[i], N[ergal] et Tenu (divinités du Ḫatti) :

1. […] x […] x a-*kán-n*[*a* (x)] *ip-pa-šu*
2. […] x˹x˺ […*ḫ*]*ar-pu la-a* ˹*i*˺-[*k*]*aš-šad*
3. […]˹x˺-*na*? *si-ka-na ša* ^{D}U *pí-ḫa-i-mu*
4. x […]*šu-pal* GÙB-*šú si-ka-na*
5. [*ša* ^{D}*Ma-a-d*]*i u* ^{D}N[È. IRI$_{11}$].GAL *i-za-qa-pu*
6. […]-*ti-ir-r*[*u* (x)] DINGIR-*lì si-ka-na ša* ^{D}*Te-e-ni* GAR-*nu*

1. […] ils font comme suit
2. […si] l'été/moisson n'arrive pas
3. […] la pierre dressée du dieu de l'Orage *piḫaimmi*
4. […] (à) son bas gauche. La pierre
5. [de Madi ?] et de N[er]gal, ils dressent.
6. …le…des dieux. La pierre dressée de Teni, ils installent.

Le début des lignes manquant, la compréhension du texte est difficile, mais on peut établir un lien entre ce texte et une célébration agraire. Des offrandes de viande crue et cuite sont mentionnées et la tablette se termine en résumant le matériel que le culte nécessite. Ces éléments font évidemment penser aux textes des inventaires de culte de la capitale anatolienne datant de Tudḫaliya IV.

En ce qui concerne des offrandes de viandes, on citera

CTH 525.3 (KUB XXV 23)
Obv. I.

3. *šu-up-pa ḫ*[*u e-ša-u-wa-az zé-e-an-ta-az ti-ya-an-zi*
4. 2 BÁN ZÌ.DA I ^{DU}[^{G}*ḫa-né-eš-ša-aš* KAŠ ^{DUG}*ḫar-ši šu-uḫ-ḫa-u-wa-aš*

[1013] Cette lettre aurait difficilement été écrite par un officier hittite comme Adda (voir note 1028) à un membre de la garnison hittite, puisqu'elle est en akkadien. La correspondance entre deux Anatoliens se fait en hittite comme l'atteste au sein même des archives du devin, le document Msk 73.1097 (Salvini, M. & Trémouille, M.-C., 2003). Force est de constater qu'ici le destinataire au moins était un Sémite.

[1014] ETBLM 31, Westenholz, G. J., 2000, p. 76-78.

[1015] Prechel, D., 2008 p. 243-252.

« il place de la viande crue et cuite, deux *sūtu* de farine, un vase *ḫanešša* de bière, le pithos (*ḫarši*) à remplir… »

La présence de divinités identiques à celles invoquées dans les rituels de l'Anatolie contemporaine dans ces rituels d'Emar ne fait que souligner la nécessité de chercher en Anatolie des similitudes afin de les comprendre[1016]. l. 5, le dieu Madi[1017], en rapport avec Nergal dans Emar 472 (l. 60) et 473 (l. 13) est une restitution possible. Quant à Nergal, il ne faisait pas partie du panthéon anatolien, mais fut introduit au XIII[e] siècle dans la province de Kizzuwatna.

Les épithètes du dieu de l'orage IŠKUR méritent commentaire : *piḫaimmi* « rempli d'éclat » est également attestée dans le texte Msk 74176. C'est l'une des trois épithètes louvites du dieu de l'Orage attestées à Emar avec *ḫabaimmi*, et *putalimmi* qui signifierait « retroussé[1018] ? ». Les épithètes *piḫaimmi* et *putalimmi* ne se retrouvent à Ḫattuša que dans les inventaires de culte datant de Tudḫaliya IV (comme CTH 510), ce qui peut être un indice que ces textes d'Emar datent de la même période[1019].

On sait que le dieu de l'Orage *piḫaimmi* a une pierre dressée dans la ville de Šapakurwanta (KUB XXXVIII.6 IV, l. 7'). *piḫaimmi* est aussi connu d'un texte oraculaire hittite d'Alalaḫ où des offrandes sont offertes à sa pierre dressée (AT 454 VI, 1, l. 1 : [NA4] ZI.KIN [D]U *pí-ḫa-im-mì-iš*). Ce texte hittite atteste l'existence de cultes lithiques et de pratiques hittites à Alalaḫ[1020] également.

La divinité Ḫantašepa, qui apparaît dans divers textes d'Emar : [D]*Ḫa-an-da-si-ma* (Emar 471, l. 19), [D]*Ḫa-da-ši-i-ma* (Emar 472, l. 36') et [D]*Ḫa-da-ši-i-ma* (Emar 474, l. 5), fait aussi partie de ces divinités particulières qui apparaissent dans trois rituels de Boğazköy.

Ces « rituels anatoliens » citent également deux montagnes qui jouent un rôle de premier ordre dans le culte du dieu de l'orage de Nérik à l'époque de Ḫatušili III. Ḫarḫarwa ([ḪUR.SAG]ḪAR-*ḫi-a*, Emar 472, l. 44') et Zaliyanu ([ḪUR.

1016 D'autres divinités connues des rituels EZEN hittites apparaissent encore à Emar dans les rituels anatoliens : Ḫa(n)das/šin, Daḫagu, Daḫagunganu, Uštam, et le dieu de l'Orage *ḫapaimmi*.

1017 Madi « pouvoir » en hourrite est une hypostatse de Ea. Laroche, E., 1980, *Glossaire hourrite*, p. 163.

1018 « au pantalon retroussé » serait une traduction possible ? A moins qu'il ne faille comprendre « resplendissant ». Lebrun, R., 1988 : « Divinités louvites et hourrites des rituels anatoliens en langues akkadienne provenant de Meskene », *Hethitica* IX, p. 150 notait : « Ce participe est attesté comme épithète divine dans les textes de Boğazköy d'inspiration louvite, ainsi que comme anthroponyme en louvite hiéroglyphique, *Cf.* E. Laroche DLL, 81 et NH 139 n° 963. Plusieurs passages en louvite hiéroglyphique attestent le participe pi-(i)- ḫa-mi au nom. s.= piḫami-s et à l'acc. s. = piḫami-n, souvent précédé du déterminatif indiquant l'éclat ou la force (L.200 = M.400) ; le sens ‹étant éclatant fort, resplendissant› s'impose et s'adapte aux divers contextes. On ne peut par ailleurs trouver attribut plus adéquat du dieu de l'orage louvite que ce participe piḫaimmi ».

1019 On retrouve en effet *piḫaimmi* dans KUB XXXVIII 12, l.19 par exemple.

1020 Les offrandes sont faites à la pierre du dieu et non à une statue, vs. Prechel, D., 2008, p. 243-252.

SAG*da-li-ia-nu*, Emar 472, l. 44'). Ces deux montagnes interviennent mensuellement dans le culte du dieu de l'Orage de Nérik puisqu'elles sont considérées comme sa résidence. On note de plus la présence particulière de Milku ou du couple formé de Daḫagu et Daḫagunanu : personnification du *daḫanga* connu du culte du dieu de l'Orage de Nérik[1021] (grand centre religieux hittite sous Ḫatušili III et sous le règne de son fils). Cette attestation place les cultes d'Emar dans un ensemble cohérent avec les cultes de Nérik. Il est dès lors logique de voir dans la présence à Emar de ces divinités particulières, le reflet d'une politique d'uniformisation du pouvoir central hittite.

Suivant ETBLM 31, on dresse une pierre pour le dieu de l'orage, pour Teni, pour Madi et pour Nergal, à ce sujet D. E. Fleming notait[1022] :

> « The individual *sikkānu* stones of Teššub-pihaimu and Teni, and perhaps of Madi and Nergal, are quite rare in the Emar texts. Before this text, we only knew of a *sikkānu* of Hebat (369 : 34-36 and 373 : 159 [166]) and of dNIN.URTA (375 : 16). The idea of actually setting up the *sikkānu* stones (verb *zaqāpu*, line 5; *šakānu*, line 6) contrasts with the other known Emar ritual examples, which do not involve the Hittite pantheon ».

Ce texte mentionne donc sans équivoque d'autres pierres dressées individuelles, mais surtout il atteste que l'érection de ces pierres spécifiques à Emar c'est fait sous contrôle hittite.

Quand vient le soir (l. 10), une chèvre est brûlée, ce qui n'est pas sans rappeler les rituels de crémation et d'*ambašši* connus de l'Anatolie et qu'on retrouve ailleurs à Emar.

Le rituel Emar 472 (Msk 74176) illustre à son tour les liens que l'on perçoit entre les traditions hourrites et les rituels d'Emar. D. Arnaud restituait à la première ligne : *i-šar-*]*ra-pu* indiquant certainement un holocauste[1023]. Cette restitution peut trouver une confirmation avec la quatrième ligne qui mentionne un sacrifice « à la porte ». On retrouverait un schéma connu des rituels d'Emar où le sacrifice à la porte et la combustion d'un animal offert en sacrifice se succèdent.

On peut se demander[1024] si ces textes étaient des textes d'inventaires s'inscrivant dans la réorganisation des cultes lancée par Tudḫaliya IV ? Cette dernière hypothèse serait confirmée par le contenu de la fin des tablettes Emar 471 (l. 25-27) et Emar 472 (l. 73'-74'), dont la forme rappelle fortement les

---

1021 Voir chapitre *Les cultes de Nérik*, p. 174 sq.

1022 Fleming, D. E., 2002, Review of Westenholz, G. J., *Cuneiform Inscriptions in the Collection of the Bible Lands Museum Jerusalem : The Emar Tablets* (*CM* 13), 2000, *JESHO*, 45, 3, p. 375.

1023 Le sacrifice est opéré en l'honneur du dieu de l'Orage *piḫaimmi* et des Sept divinités (nommées en tant que groupe).

1024 Prechel, D., 2008, p. 243-252.

textes d'inventaires hittites (*Cf.* CTH 525.3) si caractéristiques avec le partage du pain, la libation et le remplissage des rhytons. Emar 471 (parallèle dans Emar 472) :

Emar 471

25. *i-na u₄-mi* SISKUR^MEŠ *ki-me-e i-ka-lu i-ša-at-tù-ú*
26. *a-na* DINGIR *a-na* DINGIR-*ma* ^NINDA*tù-ru-ba*
27. *ú-ka-as-sà-ap-pu* ^DUGGÚ.ZI *i-na-aq-qu-ú*

Emar 472

73'. *i-na u₄-mi* SISKUR^MEŠ *ki-me-e i-ka-lu i-ša-at-tù-ú*
74'. [*a-na* DINGIR *a*]-*na* DINGIR-*ma* ^NINDA*tù-ru-ba*[1025] *ú-ka-as-sà-ap-pu* [DUG[1026]…]

« Au jour des offrandes quand on mange et on boit, on rompt le pain *turubu*, [on remplit les coupes] [pour (cette) divinité e]t pour (cette) divinité ».

Ces simlitudes nous poussent à considérer ces textes comme des traductions akkadiennes d'originaux hittites. Les actions rituelles de « boire et manger » trouve leur équivalent dans de nombreux rituels hittites avec la libation et l'action de rompre le pain.

CTH 525.3 (KUB XXV 23)[1027]
Obv. col I.

5'. [… NINDA.GUR₄.R]A ⸢*pár*⸣-⸢*ši*⸣-*ia*-⸢*an*⸣-[*zi*]
6'. *BI-IB-RI*!.ḪI.A-*kán* ⸢*šu*⸣-⸢*u*⸣-⸢*wa*⸣-*an-z*[*i a-da-an-zi a-ku-wa-an-zi*]
7'. GAL.ḪI.A-*kán aš-ša-nu-wa-an-zi*

« Ils rompent du pains levés, ils remplissent les rhyta. Ils mangent. Ils boivent. On pourvoit aux coupes. .

4.3.2 Les documents administratifs : preuves indirectes d'un culte aux divinités hittites

Emar 260, 261 et Emar 264

Des preuves « indirectes » de rituels pour les dieux hittites à Emar existent dans diverses lettres de la famille des « devins » d'Emar. Plusieurs documents épistolaires sont adressés à des représentants, des responsables ou des officiers hittites. On pense particulièrement à Adda[1028] qui est le destinataire

1025 ^NINDA*tù-ru-bu* (nominatif) est-il une traduction akkadienne du logogramme ^NINDAKUR.KUR.RA (gros pain levé) connu des textes hittites ou est-ce une adaptation locale?

1026 Par analogie avec les rituels hittites qui se terminent par NINDA x *paršianzi* DUG x *šunnanzi* (KUB XVII 35 col. I, l. 36) on peut restituer ici [ils remplissent les coupes].

1027 Voir par exemple KUB XVII 35, col I., l. 36.

1028 Selon, Cohen, Y., 2009, p. 162, note 46, Adda ne serait pas un vrai prénom mais une désignation (hittite ?) remplaçant l'habituel *abī* « mon père » qui introduit une lettre envoyée à un supérieur. Dans Emar 260, l. 2, la femme d'Adda est nommée Ammi, peut-être au

de la lettre Emar 261 écrite par les devins Kapi-Dagan et Šaggar-abu. La requête est simple : ils demandent de l'huile pour les offrandes aux dieux. Cette demande atteste peut-être d'un culte pour les divinités du Ḫatti[1029].

10. [*u*]*m*-[*m*]*a* ^{m}*Ka-pí*-^{D}KUR
[*e-nu-*]*ma* ^{m}*Tup-pí*-^{D}*U-up*
12. [x x x] x *ni* DUMU LUGAL
[*aš-šu*]*m* Ì.MEŠ DINGIR.MEŠ
14. [*iṣ-*]*ṣa-bat ki-*[*am*] *i-dáb-bu-ub*
[*m*]*a-a lil-li-ku-ni*
16. Ì.MEŠ *lil-qú-mi*
i-na-an-na ki-i-me-e
18. *e-ṣe-ti i-gám-ma-ru*
šu-la-ma Ì.MEŠ
20. *iš-tu li-it* ^{m}*Tup-pí*-^{D}[U-*ub*]
^{LÚ}DUB.SAR GIŠ
22. *ša i-na* ^{URU}*Ša-tá-pi*$^{!}$
aš-bu šu-pur-šu
23. *lil-qu-ú*

« Ainsi parle Kapi-Dagan : [qua]nd Tuppi-Teššup […] fils du roi se [pla]int [au sujet] des huiles des dieux, il s'exprime ainsi : « [Qu]oi ! qu'ils viennent et prennent les huiles ! » Maintenant qu'ils ont terminé le peu qui reste, fais monter et écris-lui et qu'ils prennent l'huile de Tuppi-Teššup le scribe sur bois, qui vit à Šatappi. »

Visiblement le devin d'Emar manquait d'huile pour les sacrifices et Tuppi-Teššup n'était pas prêt à fournir l'huile nécessaire. Kapi-Dagan fait alors appel à Adda pour forcer la main de Tuppi-Teššup. Si les huiles dont il est question ne concernaient pas les divinités hittites, comment expliquer alors que la requête soit adressée à un officier hittite ? De plus, le document place cette affaire dans un contexte hittite clair puisque le scribe de Šatappi, Tuppi-Teššup, est un scribe sur bois. Or cette pratique est très bien attestée en Anatolie. Le contexte met ainsi en rapport un officier hittite, un scribe de tradition anatolienne et le devin d'Emar au sujet d'une offrande d'huile. Avec Emar 271 (lettre akkadienne) ce document tend à indiquer des offrandes régulières pour les divinités hittites à Emar[1030].

La lettre Emar 260, adressée à Adda, l'informe que ses offrandes de froment, vraisemblablement pour les divinités hittites, sont arrivées chez le devin et qu'elles sont été déposées devant les dieux.

---

sens de mère.

[1029] COHEN, Y., 2009, p. 116 : « Tuppi-Teššup was a representative of the Hittite administration, in some relationship with the dumu lugal (if not the dumu lugal himself). He was in charge of the maintenance of the cults of the gods. Because the letter does not name individual gods, but rather treats them as a colletive, we suspect that the concern here was for the Hittite cult celebrated throughout the Land of Aštata, and perhaps integrated into the local cult of Šatappu. Šatappu was a satellite city of Emar, and it played a central role in the celebration of the *kissu* festival ».

[1030] COHEN, Y., 2009, p. 116.

8. *e*-[*nu-m*]*a* ᵐ*Tu-ul-pu-ri*
9. *an*-[*n*]*u-ú ni-dáb-bu-ia šu-ú-ut*
10. 10 GIŠ PA ZÍZ MEŠ *id-di-na*

« Quand ce Tulpuri m'a livré mes offrandes sacrificielles, à savoir 10 *pārisu* de froment. »

4.3.3. Les inventaires de culte à Emar : parallèles typologiques

Des inventaires de culte attestent à Emar une pratique similaire à celle des fonctionnaires hittites sous Tudḫaliya IV. De plus, l'un d'eux (Emar 286) enregistre un objet (dont le nom est perdu) offert par le roi hittite en personne (ᴰUTU-*ši*)[1031]. À part les inventaires traités ci-dessous (Emar 43, 61, 287) on citera encore Emar 282, 284, 285, 288, TSBR 97, HIR 48, ETBLM 25-30. La diversité des divinités concernées par cette dernière liste d'inventaires montre que les membres du clan de Zū-Baʿla[1032] n'étaient pas attachés au culte d'une seule divinité mais qu'ils s'occupaient de toutes les divinités de la ville en tant qu'« administrateurs des cultes[1033] ». Comme le relevait M. Yamada ces devins étaient « also treated as Hittite officials[1034] ».

Si les documents concernant les livraisons (de grain, d'huile, de vin ou de bière) n'étaient scellés que par la personne responsable, les inventaires portent deux sceaux : celui du responsable et celui du scribe. Aux côtés du « devin » Ba'al-malik se trouvait le scribe Kili-Šarruma qui était peut-être le fils de l'officier hittite Mutri-Teššup[1035].

Les nombreux textes d'inventaires retrouvés à Emar montrent qu'un contrôle régulier était effectué. Or ce genre de travaux était l'une des activités des officiers hittites, comme l'attestait déjà le texte médio-hittite du *Bēl Madgalti*[1036]. Elle était encore clairement pratiquée sous Tudḫaliya IV.

Un lien existe-t-il entre les activités administratives des membres de la famille de Zū-Baʿla et le pouvoir hittite, plus précisément avec la politique du roi Tudḫaliya IV[1037] ? La réponse est affirmative. Les activités administratives de ce clan familial ne se comprennent que si l'on prend en considération leurs

---

1031 Del Olmo Lete, G. (éd.), 2008, *Mythologie et Religion des Sémites occidentaux*, vol. II., Orientalia Lovaniensia Analecta 162, p. 14. Emar 286, l.9 : 1 *ku*-x-[x]-x KÙ.BABBAR *ša* ᴰUTU-*ši qa*-[*du*? x x x x-]*me-šu*...Dans les inventaires de culte hittite, on voit fréquemment le roi offrir des nouvelles représentations et instituer temples, fêtes et personnel cultuel, voir par exemple CTH 509.

1032 Les membres du clan sont qualifiés d'« Emaro-hittites » par Yamada, M., 2006, p. 222-234.

1033 Fleming, D. E., 2000, p. 29-32.

1034 Yamada, M., 1998, « The family of Zu-ba'la the Diviner and the Hittites », *Past Links. Studies in the Languages and Cultures of the Ancient Near East*, (*Israel Oriental Studies* 18), p. 323-334, spécialement p. 333.

1035 On retrouve ce tandem dans Emar 287, HR 48, ETBLM 28 et 29, Faist, B., 2008, p. 198.

1036 *Cf.* notamment p. 144 sq.

1037 Faist, B., 2008, p. 201.

liens étroits avec le pouvoir hittite et l'étendue géographique des activités politiques du roi hittite Tudḫaliya IV, touchant les régions du Sud comme Emar ou Kuşalkı.

> « New material for this area has come from the Hittite site at Kuşaklı (probably Hittite Šareššа) near Sivas, just outside the bend of the Kızılırmak. The cult inventories that have been found there attest to measure taken by Ḫattuša in the southeastern region, both by Tudḫaliiaš IV, to whose reign the texts probably are to be ascribed, and by his father Ḫattušiliš III[1038]. »

L'inventaire hittite CTH 510[1039] rappelle les régions du sud-est de l'Empire. Il mentionne la divinité Milku, la rivière Baliḫ, *Putallim(m)i*, Ištar de Ninive et de Babylone, mais aussi le dieu de l'Orage d'Aššur. Or, Milku et *Putallim(m)i* sont des divinités attestées à Emar[1040]. Des inventaires hittites concernant Aštata peuvent ainsi avoir été rédigés à Ḫattuša.

Les inventaires de culte d'Emar présentent une différence dans leur morphologie avec ceux connus de Ḫattuša. Alors qu'en Anatolie les tablettes d'inventaires comportent plusieurs colonnes, les tablettes d'Emar n'ont qu'une seule colonne, exception faite des textes Emar 336 (liste de personnes), 378, 383 (liste de dieux), et traitent de divers temples et divinités.

La rédaction d'inventaires de matériels faisait partie des fonctions administratives des membres de la grande famille de devins d'Emar. Šaggar-abu avait par exemple la gestion du trésor d'Aštarté de Ba'al et on retrouve le sceau de Kapi-Dagan sur des inventaires des biens de NIN.KUR (ETBLM 26) et de Ḫalma (Emar 287) aux côtés de celui du scribe Kili-Šarruma.

L'inventaire Emar 43 (retrouvé dans le temple même de la divinité) liste les biens du temple d'Aštarté. Il porte également les sceaux de Kili-Šarruma et de Kapi-Dagan.

1. *šu-kut-ti* ᴰINANNA URU KI I *mar-šu*₁₄ KÙ.BABBAR
2. *ina* ŠÀ-*šú* 3 *ša-ma-ú* GUŠKIN GAL *ša* SÚN.MEŠ

> « Trésor d'Aštarté de la ville : 1 plateau en argent
> en son centre (il y a) 3 grands *šama'u* de vaches sauvages[1041] ».

ETBLM 26 donne une description très précise de la statue de culte de NIN. KUR. On y apprend que sa tête et sa taille sont plaqués d'or (KÙ.GI GAR. RA), tandis que le bas du corps est plaqué d'argent (KÙ.BABBAR GAR. RA). La descrition indique également qu'une statuette divine (ᴰALAM) de 20 shekels d'or orne la buste de la statue.

1038 HAZENBOS, J., 2003, p. 197.
1039 Voir chapitre *Les cultes de Nérik*, p. 174 sq.
1040 Voir dans la présente recherche p. 252.
1041 Il s'agit de la description d'un décor : « trois grandes [frises ?] ‹ciel› de vaches ».

Ce type d'inventaire est très proche dans le style de sa formulation des divers inventaires de temples conservés à Ḫattuša. On pense par exemple à CTH 502 (KUB XXXVIII 3) qui décrit diverses divinités de la ville de Tuliura. Que ce soit le dieu de l'Orage ou Išḫašḫuria, les statues étaient plaquées d'argent (KÙ.BABBAR GAR.RA). CTH 509 (KBo II 1, l. 14) offre un autre parallèle concernant l'adjonction d'une statuette (ALAM) sur un objet ou une statue divine : UD.SAR-*za ú-nu-wa-an-za še-ir-i-kán* 1 ALAM ⸢LÚ GUB-*aš*⸣ AN.BAR[1042].

Emar 288 liste les biens de Ḫébat, Emar 274 donne un résumé de l'ensemble des temples mentionnant les biens de NIN.URTA (l. 1), de Dagan de Tuttul (l. 2), du temple de Ba'al (l. 3). Il mentionne aussi la divinité du Mt. Šarruma, et les épiclèses d'Aštarté du Mt. Ṣuparatu (l. 8) et des sources (*Iš*$_8$*-tár e-ni* l. 8). Ces épiclèses indiquent qu'à Emar, tout comme en Anatolie à la même période, on divinisait les sources et les montagnes dont le Mt. Ṣuparatu, déjà connu dans Emar 452, et le Mt. Šarruma dont le nom rappelle imanquablement l'Anatolie hittite.

Emar 275 rappelle, par son sujet, l'inventaire hittite CTH 511 puisqu'il donne une liste de prêtres et du personnel des temples.

On peut rapprocher de l'inventaire Emar 282 (trésor du dieu El[1043]) le texte hittite CTH 522 (KUB XXXVIII 38).

7. *mar-šu*$_{14}$ KÙ.BABBAR *i-na* ŠÀ-*ši* ᴰLAMA KÙ.BABBAR *i-na* ŠÀ-*ši*
8. 3 ᴰALAM GUŠKIN *i-na* ŠÀ-*šú-ma* 3 *qú-pí-ia-nu* GUŠKIN
9. 60 GÍN KI.LÁ.BI 1 NA$_4$ AN IGI AN.TA[1044]

« un plateau en argent avec au centre une *Lamassu* en argent portant sur elle 3 statues divines en or, et aussi 3 *qupianu* d'or, pesant 60 sicles. 1 pierre AN sur l'œil[?] ».

La fin du texte d'inventaire Emar 282 n'est pas moins intéressante (éd. D. Arnaud) :

16. *šu-kut-ti* DINGIR-*lì ka*$_4$*-si* GUD[1045]-*šú*
17. GUŠKIN *šá*[1046] *iš-tu* KUN *a-di* GÌR.MEŠ-*šú*
18. KÙ.BABBAR *zi-mu-šú a-na* LÚ SANGA SUM

« trésor du dieu El, tenant son taureau
en or de la queue aux pattes
son visage est en argent. Livré au prêtre ».

1042 « (une arme avec) un disque de lune ornée avec une statue d'homme debout en fer ».

1043 Pour Fleming, DINGIR-*lì* peut désigner par un collectif l'ensemble des dieux plutôt que El, voir FLEMING, D. E., 2000, p. 38, note 86.

1044 On peut penser qu'un type de pierre AN était employé pour l'incrustation des yeux ? ou faut-il lire NA$_4$ DINGIR ?

1045 Faut-il lire DUG, la divinité tiendrait un vase ?

1046 *šá* est ici inattendu.

L'emploi de SUM pour *nadānum* à Emar est équivalent à celui de SUM pour *pāi-* dans les texte hittite qui mentionne ce que le roi ou la ville a donné pour un divinité (par exemple CTH 509, KBo II 1 IV, l. 14). La phraséologie des inventaires d'Emar est donc très proche de ce que l'on connaît des inventaires hittites. On décrit la position du dieu El tout comme est décrite une statue dans CTH 510, KUB XXXVIII 6 (Bo 434) :

27. ^{URU}*kán-za*[-*n*]*a-aš* I ALAM LÚ GUB

«La ville de Kanzanaš : une statue d'homme debout»

ou comme on décrit le dieu de la ville de Maraš dans CTH 509, KBo II 1 obv. :

28. ^{D}U ^{URU}*Ma-ra-a-aš* 1 GUD.MAḪ *AN-NA-KI* GAR.RA
29. ˹IV GU˺B-za

«Le dieu de l'Orage de Maraš, 1 taureau plaqué d'étain se tenant sur quatre pattes».

La morphologie des ces textes laisse penser que le travail d'inventaires opéré par les membres du clan des devins d'Emar répondait à la demande du roi hittite, dans le cadre de son programme de réorganisation. Ces listes étaient dressées par ou sous la surveillance des «devins» de tous les dieux d'Emar et ces fonctionnaires devaient s'acquitter des mêmes tâches que celles prescrites dans le texte du *Bēl Madgalti*.

4.4 Emar et la culture hittite

Pour Emar, les répercussions de la politique du roi hittite sont claires puisqu'au delà des rituels «importés» et traduits, la présente recherche a montré que les rituels majeurs conservés dans la «Maison du devin», comme le *Zukrum*, comportaient des particularités qui se retrouvaient dans les rituels hittites de l'Empire. Emar faisait ainsi partie du programme de réorganisation des cultes voulu par le pouvoir central hittite.

La forme des offrandes est également particulière. La pratique cultuelle hourrite de brûler les offrandes (*ambaššu*) se répand dans l'ensemble de l'Empire suite à la revitalisation de pratiques méridionnales décidées par le roi hittite. C'est dans ce contexte que l'*ambaššu*, une fois standardisé, apparaît dans les textes d'Emar[1047] mais aussi de Nérik et de Zippalanda. La présence de divinités particulières (le dieu de l'Orage de Nérik et Ištar de Samuḫa (Msk 74176)) dans les rituels anatoliens d'Emar souligne aussi les liens avec le monde hittite. Les textes montrent clairement des similitudes et des points de contacts entre Emar et Nérik, comme si certaines innovations avaient été introduites simultanément dans les deux villes. Ces documents

1047 Voir p. 231 sq.

attestent donc la présence à Emar de cultes concernant directement le panthéon hittite (Emar 271) du XIIIe siècle, enrichi qu'il était des divinités hourrito-louvites.

Le lien entre les rituels hittites et ceux d'Emar est particulièrement fort dans la forme que revêt la procession vers le sanctuaire lithique de Dagan, rappelant fortement les processions saisonnières hittites aux pierres dressées.

La signification du rituel trouve peut-être aussi un parallèle avec l'Anatolie. Si la racine à l'origine du nom *Zukrum* est bien *zkr* « évoquer[1048] », la pratique du rituel d'évocation lors des fêtes de Lawazantiya (CTH 699), où Ḫébat est voilée en procession comme Dagan, offre un parallèle particulièrement intéressant.

Les liens qui unissaient les devins d'Emar et le pouvoir hittite apparaissent aussi dans les textes oraculaires[1049]. Un responsable hittite vient à Emar pour prendre des présages et ces textes, en hittite, informent l'administration de Ḫattuša que des oracles ont été pris à Emar sur certaines questions concernant les cultes de la ville et ses temples (NIN.KUR par exemple). La langue de ces textes (hittite) indique que des questions concernant les temples d'Emar étaient dignes d'intérêt pour les Hittites.

Emar étant entré dans l'Empire hittite, le roi voulait légitimement intégrer les divinités syriennes comme Išḫara dans le panthéon afin qu'elle soit vénérée à la façon hittite, mais cette théorie n'explique pas la présence à Emar de rituels anatoliens pour les divinités hittites. La cérémonie de l'*ambaššu* attestée à Emar et dans les rituels hittito-hourrites de Ḫattuša n'est qu'un élément supplémentaire à considérer. Force est de constater que des divinités hittites font l'objet de culte à Emar et que des pratiques rituelles particulières font leur apparition à cette époque indiquant que la présence hittite dans les régions de la Syrie du Nord s'est aussi traduite par un apport culturel. Des éléments hittites ont été intégrés dans les pratiques religieuses d'Emar. Par son entrée dans l'Empire hittite, l'Aštata entrait dans le programme de réorganisation des cultes décidé par Tudḫaliya IV et la découverte de « rituels anatoliens » en langue akkadienne est le point de départ de cette réflexion[1050].

On comprend dès lors que l'entrée d'Aštata dans l'Empire impliqua non seulement des changements dans la gestion administrative et le stationnement d'une garnison hittite, mais aussi l'introduction de divinités hittites et de pratiques religieuses et de rituels originaires de l'Anatolie hittite. Si des divinités syriennes sont bel et bien entrées dans le panthéon hittite de Ḫattuša c'est que des provinces syriennes avaient été intégrées dans l'Empire. Dans un même temps et pour uniformiser les cultes dans la totalité de l'Empire, le roi Tudḫaliya avait imposé à Emar des rituels pour les divinités du Ḫatti et introduit une forme de culte standardisé manifestant la revitalisation de la

[1048] Voir ici p. 63 sq. et FLEMING, D. E., 2000, p. 122-123 et notes 321-322.
[1049] SALVINI, M. & TRÉMOUILLE, M.-C., 2003, p. 232 sq.
[1050] PRECHEL, D., 2008, p. 243-252.

culture hourrite partout dans l'Empire. Il est frappant de constater la similitude des *topos* des textes d'inventaires et la systématisation des formulaires à Karaḫna, Zippalanda, Nérik, Šarišša et dans le Kizzuwatna. Comment considérer Emar en dehors de ce processus d'institutionnalisation ?

5. Le culte des pierres à l'époque classique

Avant de mentionner les cultes lithiques dans le monde grec et romain, peut-être est-il intéressant de mentionner que de tels cultes sont également attestés en Phrygie.

Le lien qui existe entre les monuments phrygiens (reliefs et niches), creusés dans les falaises ou sur des pics rocheux au Ier millénaire avant notre ère, et les monuments hittites a depuis longtemps été souligné[1051].

Pour A. Archi[1052]

> «parmi les fêtes concernant la sortie du temple de l'image divine, celle dédiée à Cybèle est célèbre. (…) les monuments rupestres d'époque phrygienne ou néo-hittite, en particulier les ‹trônes vides› attestent les processions sacrées et les cultes en plein air».

L'analyse faite par S. Berndt-Ersöz sur la localisation des monuments phrygiens mit en évidence le lien étroit de ces lieux avec les sources mais aussi avec les portes des villes[1053]. L. E. Roller signalait qu'un relief de Matar se trouvait près de la rivière Sangarios et plusieurs autres le long de la rivière Ankara. D'autres monuments creusés dans la roche se trouvaient directement à côté d'une source: Bahşayiş, Değirmen Yeri et Delikli Taş. Un lien unirait ces monuments lithiques avec l'eau dont on avait besoin pour les rites. Comme le relève déjà S. Berndt-Ersöz[1054], l'eau possède une force magique dans la religion hittite; elle joue un rôle important dans les rituel de divination et les textes rituels hittites soulignent le rôle purificateur de l'eau dans les rituels de divination[1055]. S. Berndt-Ersöz, précisait cependant que seuls quelques sites se trouvaient suffisamment près des sources ou des rivières pour que l'eau y ait joué un rôle réel dans le rituel.

Une autre caractéristique des monuments phrygiens réside dans leur proximité avec les portes des villes. Tous les types de monuments, exception faite des façades rupestres, peuvent se trouver associés aux portes des villes[1056]. Le cas le plus éclairant est certainement celui des monuments

---

1051 Barnett, R. D., 1953, «The Phrygian Rock Façades and the Hittite Monuments», *BiOr* 10, p. 77-82, puis Roller, L. E., 1999, *In search of God the Mother: The Cult of Anatolian Cybele*, Berkley, Los Angeles, University of California Press et enfin Berndt-Ersöz, S., 2006: «Parallels between Hittite spring cult and Phrygian cult have been suggested by earlier scholars».

1052 Archi, A., 1973, p. 7.

1053 Berndt-Ersöz, S., 2006, p. 147-152.

1054 Berndt-Ersöz, S., 2006 , p. 147.

1055 Voir à ce sujet Haas, V., 1994, p. 880, 909.

1056 Berndt-Ersöz, S., 2006 , p. 148.

de la ville de Midas[1057], entre Afyon et Eskişehir. Il s'agit des monuments à escalier dits « step monuments ». Creusés dans la roche, ils présentent quelques marches menant à une ou deux « idoles » de pierre en forme de champignon[1058], ou à des autels comme le monument N°68 qui se trouve à côté de l'entrée de la ville de Midas, au sommet d'une rampe[1059]. Citons encore le site de Nallı Kaya et Fındık, où des monuments de petite taille se trouvent associés à l'entrée.

Plusieurs éléments permettent de déduire que ces monuments avaient une fonction religieuse. Dans la ville de Midas le monument à escalier N°68 possède trois emplacements destinés à recevoir des offrandes « cup-mark ». À Delik Taş, on trouve plusieurs petites dépressions (cupules) au pied de la niche, devant l' « idole ». On trouve aussi parfois des banquettes associées comme avec le groupe de sculptures de la déesse Matar à Boğazköy. Deux pierres ont été retrouvées dans la chambre jouxtant la porte avec la niche de Matar. On ne sait quelle interprétation donner à cette découverte. La première pierre, calcaire, mesure 0,42 m × 0,39 m pour une épaisseur de 0,14 m[1060]. Elle comporte un trou de 12,5 cm de diamètre sur toute sa longueur faisant penser à une canalisation. En l'absence d'autres traces de canalisation dans cette pièce, on peut aussi penser à un système élaboré pour les libations ; mais aucune réponse définitive ne saurait être actuellement apportée.

Les monuments lithiques phrygiens étaient composés des éléments architecturaux suivant : cupules (dépressions dans la pierre), bancs et podium.

> « The benches may have been used to display offerings or votive gifts, as the idol found at Boğazköy perhaps indicates. We can further note that the position of the podium both at Boğazköy and Fındık is almost identical, situated at a 90 degree angle to the monument. The difference is that at Boğazköy there is an anthropomorphic image of Matar, whilst at Fındık there is a step monument with a semicircular disc on top[1061] ».

En Phrygie, tout comme en Anatolie hittite, certaines installations cultuelles aux portes des villes sont fortement liées à la divinité poliade. C'est un phénomène qu'on retouve aussi dans les villes syro-hittites, dont Karkémiš est un exemple.

> « Several deities were intimately connected with cities, such as the Hittite goddess of Arinna and the Syro-Hittite Kubaba, described as the Queen of

---

1057 Voir par exemple Roller, L.E., 1999, *In search of God the Mother : The Cult of Anatolian Cybele*, Berkley, Los Angeles, University of California Press, p. 80 fig. 16.

1058 Tamsü, R. & Polat, Y., 2009, "The Phrygian rock-cut altars and their restoration and conservation proposals", Göbçekuş , H. (éd.), *Proceedings of the International Conference on Environment: Survival and Sustainability* (vol. 3), p. 1008, fig. 6.

1059 Berndt-Ersöz, S., 2006 , p. 148.

1060 Berndt-Ersöz, S., 2006 , p. 149.

1061 *Ibid.*

> Karkemiš. At Bronze Age Troy, two different kinds of features were found in association with city gates, stelae and cup-marks/small hollows indicating cult activities, and it has been suggested that some of these stelae may have been connected with the deity Appaliunas (Apollo)[1062] ».

Le passage de l'intérieur vers l'extérieur de la ville faisait l'objet de rituels précis et les installations cultuelles aux portes comportent toutes des pierres, parfois taillées dans la roche même, et des cupules ou des banquettes pour recevoir les offrandes. Ces pratiques ont perduré avec les Phrygiens et ce sont les monuments phrygiens, comme les « step monuments », qui donnent une meilleure image de ce à quoi pouvaient ressembler les installations hittites[1063], sans oublier que plusieurs sites phrygiens (Gordion, Ankara, Boğazköy) ont été construits sur les ruines de sites hittites[1064].

Au delà des similitudes dans la déification des sources et des montagnes, la forme et l'organisation des installations cultuelles près de sources ou près des portes de la ville, une différence majeure existe entre les Phrygiens et leurs prédécesseurs hittites. D'un foisonnant panthéon hittite mêlant divinités mâles et femelles, intégrant des divinités étrangères, on passe dans le monde phrygien à la prépondérance d'une seule divinité : la Déesse-Mère. Elle est la seule attestée dans l'iconographie et dans les sources épigraphiques.

C'est peut-être ce qui explique qu'aucun lien ne fut encore jamais établi entre la forme des « Phallossteine » phrygiens et celle de certaines pierres dressées hittites[1065]. Mais on constate cependant une similitude dans la morphologie des « phallossteine » et des autels hittites d'Emirgazi par exemple.

En basalte, en marbre ou en calcaire, on retrouve également les « phallossteine » sous les dénominations suivantes:

- Pilzsteine (ang. *mushroom stone*)
- Knaufmonument (ang. *toadstools*)

Parfois pourvues d'un rétrécissement de la base, elles pouvaient être plantées dans une base en pierre (exemplaires de Altın Taş[1066], Bozüyük, Çamlıbel), mais on note également qu'elles pouvaient être associées à des reliefs. Ces derniers mettent en scène les « Phallossteine » avec un cheval tirant un char, et parfois avec une maison de forme carrée (Mısımılağaç, province de

---

1062 *Ibid.*

1063 On retrouve aussi un monument de ce type dans la région d'Alaça Höyük, sur le point le plus élevé de Kalehisar.

1064 ROLLER, L. E., 1999, p. 42.

1065 ROLLER, L. E., 1999, *The Cult of Anatolian Cybele*, University of California, p. 44: « One should not overstate the ties between Hittite and Phrygian cult practice. No single Hittite religious monument, temple, or statue can be said to provide a close forerunner to Phrygian shrines and iconographic images ».

1066 La forme de son extrémité indique qu'elle était plantée dans une base en pierre.

Samsun). On peut d'ailleurs rapprocher ce dernier objet d'un exemplaire de Ḫattuša, remontant au VIIIe siècle avant notre ère[1067].

E. Christof, qui préfère la dénomation « Phallossteine » communément acceptée, les définit comme des « Anikonische Grabmarker in Kleinasien[1068] », même si, au-delà d'une interprétation en lien avec un contexte funéraire, il admet que ces pierres phrygiennes soient parfois aussi des divinités. On doit à H. V. Gall d'avoir établi un rapport possible de ces pierres avec l'architecture hittite tardive[1069] tandis que E. Akurgal avait souligné le fait que certains de ces monuments n'avaient assurément aucun lien avec le monde funéraire, donnant lieu à une catégorisation des monuments phrygiens.

> « Von den Phrygern sind uns zwei Kultdenkmaltypen bekannt geworden : 1. Kultdenkmäler in Form von Felsfassaden ; 2. Stufenaltäre (Felsthrone). Die Frage, ob die in der Midas-Stadt und Umgebung befindlich Felsdenkmäler Kult- oder Grabmonumente darstellen, hat zu weitreichenden Diskussion unter den Archäologen geführt. Die Frage ist jedoch einfach zu beantworten. Denkmäler, die eine Grabkammer oder irgendeine Grabstelle haben, sind Grabmonumente ; Denkmäler dagegen, die für das Aufstellen von Kultbildern geeignete Nischen aufweisen, stellen Kultmonumente dar[1070] ».

Le contexte géographique de ces monuments rappelle aussi les rituels hittites[1071] quand la divinité sort de son temple, pour se rendre dans un lieu extra-muros, sur une montagne ; le culte permettant la rencontre de la statue avec le lieu original et générateur de son culte.

L'interprétation donnée par E. Akurgal lie directement la pratique phrygienne à la tradition hittite qui considère que la divinité habite dans la montagne. La montagne devient le lieu non seulement de l'expression la plus pure de son essence divine, mais aussi le lieu de son épiphanie. C'est sur la montagne que la divinité se manifeste, et c'est vers cette montagne que la statue du dieu doit se rendre au moment du rituel. Les Phrygiens, héritiers, en quelque sorte, de la culture et des terres hittites[1072], conservèrent cette forme

---

[1067] Christof, E., 2008, « Anikonische Grabmarker in Kleinasien », *Epigraphica Anatolica*, p. 151 : « Dieses kleine Kalksteinaltärchen (mit Reliefdarstellungen von Reitern und Tieren) aus Boğasköy besteht des einer Schmalen halbrund abschliessenden Stelen, die mittels eines Zapfens in eine zweigliedrige Basis, zusammen nur 8 cm hoch, eingelassen war. Auf der Vorderseite der Stele befindet sich die Wiedergabe eines stilisierten Kopfes mit Schulteransatz und Amulett, die Schmalseiten sind durch eine Reihe von in leicht erhabenem Relief vom Untergrund abgesetzten Einzelbildern gestaltet ».

[1068] Christof, E., 2008, « Anikonische Grabmarker in Kleinasien », *Epigraphica Anatolica*, p. 147-173.

[1069] Gall, H. V., 1966, « Die paphlagonischen Felsgräber », *Ist. Mitt.* Beih. 1, 1966, p. 114.

[1070] Akurgal, E., 1961, *Die Kunst Anatoliens, von Homer bis Alexander*, Berlin, p. 110.

[1071] Akurgal, E., 1961, p. 110 : « Da die Kultmonumente stets auf Bergen, weit entfernt von Städten liegen, kann man mit Bestimmtheit annehmen, dass die Statue der Gottheit nur während des Kultaktes in der Nische oder vor der Fassade aufgestellet wurde ».

[1072] Barnett, R. D., 1953, p. 81 : « With the coming of the Phrygians, much of the old religion lived on ».

particulière de la représentation du divin au moyen de la pierre, en la développant. La pierre dressée devient peut-être vaguement anthropomorphique[1073], matérialisant l'essence divine de la Déesse-mère Matar. La montagne sert d'écrin pour l'épiphanie du divin et la monumentalité du site et des éléments architecturaux soulignent encore la majesté de la divinité.

Considérer la montagne comme lieu d'épiphanie du divin est une idée qui se retrouve également dans le monde hellénique. La plus ancienne attestation du phénomène se trouve sur le site de Aghia Irini à Chypre[1074]. Le premier sanctuaire sur le site remonte au Bronze Moyen. Ce dernier se développa au Bronze Récent (Chypriote Récent III) et fut maintes fois remaniés. Entre le Chypro-Géométrique III (850-750) et le Chypro-archaïque I (750-600), on réhaussa le niveau du sol et on érigea un autel monolithique autour duquel se trouvaient de nombreuses figurines. Ces dernières se retrouvent sur plusieurs niveaux archéologiques, mais les plus beaux exemples de coroplastie datent de la période archaïque (750-500). Ce qui est remarquable c'est leur positionnement en arc de cercle devant le monolithe. La variété des figurines (cavaliers, hommes barbus, chars, bateaux et taureaux) rend la compréhension de l'ensemble difficile et toute interprétation est sujette à caution. On peut cependant imaginer que toutes les figurines de terre cuite fonctionnaient comme des orants devant la divinité aniconique dressée devant elles. En ce qui concerne le monde grec, M. Gaifman a réussi à mettre en lumière un *spectre de l'aniconicité*[1075]. L'aniconisme grec ne précédait en rien l'art figuratif et une divinité pouvait se matérialiser aussi bien à travers une statue anthropomorphe qu'une colonne ou une roche brute. Selon Gaifman, le support dépendait du contexte et des besoin du culte[1076]. La diversité des supports de culte serait ainsi attestée durant l'époque classique également. Mais que savons-nous des lieux où se déroulaient les cultes aniconiques grecs ? Sous quelles formes ces cultes se présentaient-ils ? Le premier exemple qu'il est intéressant de mentionner ici concerne les trônes vides de Zeus et Hécate sur l'île de Chalke[1077]. Au sommet de l'antique acropole de la ville se trouve deux sièges vides taillés dans la roche. L'ensemble rappelle les « steps monument » phrygiens, à la différence qu'aucune forme n'est présente sur le siège. On pense alors à l'aniconisme de l'espace vide ainsi défini par T. N. D. Mettinger[1078]. L'identification des divinités vénérées en ce lieu a été possible grâce

[1073] L'apparence fongique des pierres phrygiennes est-elle en lien avec une tendance anthropomorphique ? On trouve peut-être en Cappadoce les origines de ces formes. Les paysages naturels de la Cappodoce offrent une multitude d'impressionants champignons de pierre : peut-être l'homme voulait-il imiter la nature et non lui-même ?

[1074] Gjerstad, E., 1948, *The Cypro-Geometric, Cypro-Archaic and Cypro-Classical Periods. The Swedish Cyprus Expedition*, vol. IV (2), Stockholm.

[1075] Gaifman, M., 2012, *Aniconism in Greek Antiquity*, Oxford, p. 44.

[1076] *Ibid*., p. 306-308.

[1077] *Ibid*., p. 163-169.

[1078] Voir dans cette recherche, p. 18.

aux traces épigraphiques qui attestaient les noms des divinités. La qualité de l'inscrition ne permet cependant pas une datation précise de l'ensemble cultuel. L'emplacement des trônes vide au bord de la falaise mérite commentaire. Comme le relevait M. Gaifman, les roches inscrites au nom de Zeus se situe souvent dans des zones liminales[1079]. On remarque également qu'Hécate est la déesse des entrées et des carrefours, spécialement en Asie Mineure et en Carie[1080]. La présence du double trône à Zeus et Hécate dédié s'explique donc de deux manières. Taillé dans la roche du site au point le plus haut de l'acropole, les trônes matérialisaient le lieu de l'épiphanie divine. De plus, la position sur les flancs de la terrasse cultuelle marquait la limite de deux mondes : terrestre et celeste.

Position sommitale, lieu de passage ou de transition, lieu théophanique, pierres et rochers sculptés se vénèrent en Asie mineure, en Grèce et dans la Rome antique.

Il est cependant des preuves que les pierres dressées étaient vénérées dans les temples. Ainsi, la numismatique atteste du culte de la déesse Aphrodite de Paphos (Chypre) et de Zeus du Mont Casius (Antioche)[1081] sous forme de pierre dressée dans un temple[1082]. Le sanctuaire d'Aphrodite à Paphos est un complexe particulier où s'expriment diverses influences, notamment orientales, mais aussi la très forte identité chypriote du site. La divinité n'était connue que sous le nom local de *Wanassa* (du myc. *wanax*-) dans les inscriptions. Il faut attendre le IIIe siècle avant notre ère pour trouver des mentions d'Aphrodite/Aštarté, preuve de l'influence phénicienne sur le site[1083]. Dans le contexte chypriote, et après la mention du site de Agia Irini, les particularités du sanctuaire de Paphos s'expliquent. La mention du nom d'Aštarté à Paphos nous invite à citer le culte de la *Dea Syria*, connu grâce au satirique Lucien de Samosate (IIe siècle après J.-C.). Nous lisons au livre XXXIII :

> « Entre ces deux statues se dresse, au milieu d'elles, une autre image divine qui, toute en or, n'a rien qui ressemble aux autres images. Elle n'a point de forme particulière, mais elle présente des caractéristiques d'autres dieux. Les Assyriens eux-mêmes l'appellent Symbole et ne lui ont pas donné de nom particulier. Ils ne disent rien de son origine, ni de sa forme. (…) Deux fois par an, on le fait descendre jusqu'à la mer, quand on va chercher l'eau dont j'ai déjà parlé. »

Là encore, la numismatique atteste plusieurs images du « symbole » dressé dans sa chapelle. Des monnaies datant de Caracalla (211-217) et de Sévère

[1079] Gaifman, M., 2012, p. 167.
[1080] Gaifman, M., 2012, p. 167.
[1081] L'identification du Mont Casius comme lieu d'épiphanie de Zeus, et par là même la création de cette épiclèse divine, explique l'iconographie des pièces citées.
[1082] Pour les pièces, datant de Vespasien ou Caracalla, voir Gaifman, M., 2012, fig. 4.20-23.
[1083] Gaifman, M., 2012, p. 171-172.

Alexandre (222-235)[1084] montrent, entre Zeus et Héra, assis, l'un sur des taureaux, l'autre sur des lions, une représentation du symbole dressé dans un édicule rectangulaire surmonté d'un fronton triangulaire et couronné d'une colombe.

Au plus tard au IIe siècle de notre ère, il existe en Syrie du nord, à la frontière avec le monde sud-anatolien, une tradition de combinaison d'éléments aniconiques et d'éléments anthropomorphiques. Mais, comme le relève Lucien de Samosate, cette pratique était depuis longtemps attestée en Assyrie.

Un survol rapide des attestations de cultes aniconiques dans le monde grec permet deux constatations. La première est que, la montagne était considérée comme un lieu particulier de l'épiphanie divinie. Cette idée déjà présente en Anatolie à époque hittite, se retrouve en Phrygie et plus largement en Asie mineure et en Egée à époque grecque. La seconde est que, lorsque nous parlons de pierre dressée dans des sanctuaires grecs ou chypriotes, l'origine d'un tel culte est lié à des contacts avec le Levant, terre où la litholâterie a une très longue histoire[1085].

Cette seconde constatation est également valable pour les cultes lithiques de la période romaine. L'empereur Varius Avitus Bassianus, dit Elagabal[1086] d'Emèse, apportera avec lui, en 218, à Rome une pierre dont l'origine est syrienne. Il fit porter à Rome la pierre dressée du dieu Soleil (*Hélios Anikétos*/*Sol invictus*) qu'il plaça premièrement dans son palais sur le Palatin avant de lui réaménager un temple. On ne connait que peu d'éléments du déroulement des cultes lithiques à Rome. Certaines informations sont données dans l'*Histoire Auguste*, mais les plus belles descriptions restent celles d'Hérodote[1087]. L'autre pierre qu'il faut encore mentionner est celle de Cybèle de Pessinonte[1088]. La ville de Pessinous se trouvait à 15 km du fleuve Sangarios et à 50 km au sud-ouest de Gordion (Phrygie)[1089]. Le plus remarquable est que la tradition rapporte que la fondation de la ville remonterait au roi Midas et qu'il y construisit le premier temple à Cybèle. C'est en 204 av. J.-C. que la pierre de Cybèle est ramenée à Rome. Dans le contexte troublé des guerres puniques, les Livres sibyllins indiquèrent que la pierre noire de Cybèle devait être portée à Rome pour protéger la ville. À cette époque, Rome est très

1084 Voir les reproductions de J. Garstang dans la traduction anglaise du traité *De la Déesse Syrienne*, Lucien de Samosate, *De Dea Syria*, trad. et notes de Mario Meunier, Paris, Janick, 1947, p. 70, fig. 7.

1085 Gaifman, M., 2012, p. 175-176 et page 178, note 166.

1086 Le nom de l'empereur donne un indice précieux sur le culte de la pierre qu'il fait porter de Syrie vers Rome. Elagabal peut s'interpréter comme une périphrase et se décomposer en « El » (dieu) et « Gubal » (montagne). Il est donc celui du dieu de la Montagne. Pour le culte solaire sous Elagabal voir, Turcan, R., 1985, *Héliogabale ou le Sacre du Soleil*, Paris.

1087 Hérod. V. 3. 4-5.

1088 Voir notamment Beard, M., 1994, « The Roman and the Foreign: The Cult of the ‹Great Mother› in Imperial Rome », in Thomas, N. & Humphrey, C., eds., *Shamanism, History, and the State*, p.164-90.

1089 Voir Laroche, E., 1960, « Koubaba, déesse anatolienne, et le problème des origines de Cybèle », *Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, p. 113-128.

ouverte aux influences de le l'Orient; et les relations avec la ville de Pergame y jouèrent certainement un rôle. La pierre arrivera dans la liesse populaire au port d'Ostie, avant d'être installée dans le temple de la Victoire. C'est en 191 qu'un temple lui sera consacré sur le Palatin (temple de la *Magna Mater*).

Cette dernière mention permet de conclure à une origine orientale (Asie mineure, Levant) de l'ensemble des cultes lithiques attestés dans le monde grec et romain. Si l'on constate une continuité des pratiques rituelles entre l'Empire hittite et les royaumes phrygiens, on s'aperçoit également que les sites grecs attestant de pratiques rituelles lithiques sont des sites dont les contacts avec l'Orient sont clairs. De plus, l'iconographie des pièces de monnaies atteste des cultes lithiques aniconiques en Grèce à époque romaine dans des sanctuaires également en lien avec le Levant. Finalement, les deux pierres dressées qui arriveront à Rome seront rapportées de Syrie ou de Phrygie; précisément les lieux où ces cultes sont nés et se sont développés.

Il resterait encore la question très débattue du culte lithique d'Apollon[1090]. Nous avons volontairement décidé de laisser cette thématique en dehors de la présente recherche, mais pouvons mentionner rapidement que là aussi, les traces de ce culte nous pousseraient vers les rivages de l'Asie mineure, dans la célèbre Troie où des éléments de cultures louvites sont désormais bien attestés[1091], et où un Apollon portait le nom de Apaliunas[1092].

1090 Gaifman, M., 2012, p. 271 sq.

1091 Sceau hiéroglyphique du niveau Troie VIIb.

1092 Voir à ce sujet M. Korfmann, «Stelen auf den Toren Troias: Apaliunas – Apollon in Truisa – Wilusa?», G. Arsebük - M. Mellink - W. Schirmer (edd.), *Light on Top of the Black Hill. Festschrift für Halet Cambel*, Istanbul, 1998, p. 471-478.

6. Conclusion

« Jacob prit des pierres et en fit son chevet » (Gen. 28.11)

Cette étude aura permis de dresser un panorama du vocabulaire dans les sources épigraphiques d'Ebla, de Mari, d'Emar, d'Ugarit et de l'Anatolie hittite pour désigner tant la statue que la pierre dressée. L'attestation simultanée du terme de *sikkānu* à Mari (XVIIIe siècle avant notre ère), à Emar (XIIIe siècle avant notre ère) et dans le monde anatolien sous la forme ^NA4^ZI.KIN nous a permis de rassembler un corpus cohérent de textes, base fondamentale de cette recherche. Si l'origine du pseudo-akkadogramme hittite a trouvé son explication grâce à J.-M. Durand[1093], nous avons montré que le culte des pierres était chez les Hittites une pratique courante profondément ancrée dans leurs traditions. L'ancienneté de divers rituels (cultes de Karaḫna ou rituel du KI.LAM) combinée avec l'ancienneté des attestations archéologiques (Beycesultan, par exemple) montrent que les cultes lithiques anatoliens étaient durablement établis.

> « Whether the Neolithic and Early Bronze Age stelae in Anatolia are part of a phenomenon that is independent of the spread of the use of stelae in Late Bronze Age or whether they represent the beginning of one continuous native tradition, huwasi-s are already a well-established and fundamental component of Hittite cult at the onset of the Old Kingdom[1094] ».

Les rituels du Bronze Récent que nous avons présentés s'inscrivent ainsi dans la continuité d'une tradition locale du culte des pierres.

L'intérêt pour les pierres dressées à Mari durant l'époque amorrite a été mis en lumière sans tomber dans le piège de l'opposition « nomade/urbain » qui faisait de Zimrî-Lîm un héritier de traditions non iconodules. Le premier *ex voto* par lui consacré fut une statue pour Anunnîtum de Šehrum ; cet acte donna le nom à sa première année de règne. L'analyse des divers documents épistolaires mariotes nous renseigne sur l'origine des pierres basaltiques employées pour les pierres dressées et sur les modalités de leur transport jusqu'à Mari. Ces éléments avaient déjà été traités par J.-M. Durand (2005) qui ne souligna cependant pas l'intéressante distinction opérée par les scribes

---

1093 DURAND, J.-M., *Annuaire du Collège de France* 2002-2003, p. 751.
1094 COLLINS, B. J., 2005, p.37.

entre l'emploi de NA_4 et celui de *sikkānu*. La pierre (NA_4 = *abnum*) est un terme technique que le scribe emploie pour mentionner la pierre qui va être taillée dans les falaises de Lasqum ; cette dernière ne prendra le nom de *sikkānu* que dans un contexte cultuel précis.

L'étude des rituels d'Emar, inspirée en premier lieu par les travaux de D. E. Fleming (2000), a montré à quel point les pierres dressées font encore partie de la vie religieuse au Bronze Récent. Le *Zukrum*, qui célèbre Dagan à la tête du panthéon, concernait toute la ville d'Emar. La population des hommes et des dieux se rendait en procession en dehors de la ville pour rejoindre les pierres dressées. Les deux rituels d'intronisation, également connus des archives du devin, attestent un rituel mettant en scène une pierre dressée et sacrée. Les pratiques lithiques au Bronze Récent font donc partie intégrante de la vie religieuse urbaine et ne peuvent être considérées comme des pratiques périphériques. À première vue, Emar s'inscrivait dans un *continuum* religieux « syrien » avec notamment l'emploi d'un tissu rouge dans les rituels d'intronisation et la mention d'un *pirikku* que nous savons attesté à Mari où l'on retrouve également un *Zukrum* à l'époque yaminite. Nous avons pu constater que les scribes d'Emar, auteurs du *Zukrum,* alternaient diverses appellations pour désigner les pierres dressées, rappelant la distinction faite à Mari entre NA_4 et *sikkānu*. Lorsque le texte décrit les pierres qui vont être ointes (Emar 373, l. 34) le scribe inscrit NA_4, alors qu'il mentionne ensuite clairement la « Porte des Pierres Dressées » et le rituel d'onction des ce derniers (*sikkānu*) dans le cadre de la célébration (l. 60).

Dans un second temps, l'étude des rituels hittites a été l'occasion de montrer que « *ḫuwaši* » ne désignait originellement que le pierre dressée, et ensuite, par métonymie, le sanctuaire lithique.

Nous avons aussi pu nuancer l'idée d'une tendance à l'anthropomorphisme des cultes sous les derniers rois hittites. On ne peut conclure à un refus total des pierres dressées. D'une part, les pierres ne sont pas systématiquement remplacées, d'autre part, les rituels majeurs, et en particulier l'AN.TAḪ.ŠUM conservent les pratiques lithiques intactes. Autrement dit, la nature des rituels hittites subsiste. Le roi ne fait que revitaliser des cultes oubliés et gratifier les régions éloignées ou ayant subi des dommages par des représentations plus nobles et plus précieuses. Des pierres dressées sont remplacés dans les chapelles des campagnes mais les sanctuaires lithiques en plein-air, lieu d'arrivée des nombreuses processions saisonnières demeurent inchangés. L'élément « naturel » est primordial et les pierres sacrées restent sur les montagnes, dans les campagnes, au bord des sources, sous les arbres ou dans les bosquets. La réorganisation opérée par loi roi était plus motivée par la politique que par la religion. Nous ne décelons aucune raison théologique dans le processus entrepris par Tudḫaliya IV. Liés au cycle des saisons, les rituels lithiques hittites permettaient la « réintégration annuelle des forces[1095] » de la statue de culte devant sa pierre dressée. Le règne de Tudḫaliya se caractérise donc

[1095] Archi, A., 1973, p. 24.

d'une part, par cette réorganisation mais d'autre part, par une revitalisation des rites hourrites.

> « Under a religious reform instituted by Puduhepa and completed by Tudhaliya IV, a level of syncretism was achieved within the official pantheon through the creation of a divine family, at the head of which were Hurrian Hebat and Teshub with their son Sharruma. This divine triad was identified with the deities who headed the traditional pantheon, the Sun-Goddess of Arinna, the Storm-God of Hatti, and their son the Storm-God of Nerik. The divine figures carved into the rock sanctuary at Yazılıkaya depict this syncretism of the Hittite and Hurrian gods in its official and final form[1096] ».

C'est ce même processus que R. Lebrun résumait ainsi :

> « Le règne de Hattusili III tout comme celui de son fils héritier et successeur Tudhaliya IV, se caractérisa au point de vue politico-religieux par la volonté royale de réaliser la synthèse entre les anciennes traditions culturelles du Hatti négligées de plus en plus mais qu'un Hattusili III veut ranimer, et le monde louvito-hourrite du Kizzuwatna et de Cilicie dont l'importance ne cesse de croître dans tous les secteurs de la vie de l'Empire hittite[1097] ».

Notre postulat de base qui consistait à considérer Emar à l'intérieur du programme de réorganisation des cultes s'est trouvé confirmé par divers éléments. En premier lieu, notre étude du *Zukrum* a principalement permis de mettre en lumière divers parallèles avec les rituels saisonniers hittites. À Emar comme dans l'Anatolie hittite, le *climax* de la cérémonie religieuse se trouve dans la rencontre de la statue anthropomorphique avec sa pierre dressée dans un lieu en dehors des limites de la ville. Le site anatolien de Šarišša, où fut retrouvé le sanctuaire lithique du dieu de l'Orage, atteste dans ses textes une « Porte des Pierres Dressées » qui rappelle évidemment la « Porte des Pierres Dressées » d'Emar. La participation de la ville à la préparation comme à la célébration des rituels est commune à Emar et à l'Anatolie hittite. Diverses pratiques rituelles comme l'onction d'huile et de sang, l'usage du voile durant la procession, la combustion des offrandes, la fabrique des pains rituels ou le remplissage des coupes se retrouvent indifféremment dans les rituels d'Emar comme dans les rituels hittites. D'autres éléments devaient être apportés afin d'étayer cette théorie.

C'est ce qui nous poussa à considérer l'ensemble des rituels d'Emar avec divers documents administratifs et épistolaires, y compris ceux qui ne mentionnaient pas les pierres dressées. Cette démarche permit d'établir qu'un culte était rendu par les habitants d'Emar aux divinités hittites. Les rituels « anatoliens » d'Emar ne peuvent désormais plus être considérés comme des copies documentaires à l'usage des responsables religieux de la ville. Il s'agit

[1096] Collins, B. J., 2007, *The Hittite and their World*, p. 177.
[1097] Lebrun, R., 1977, « Textes religieux hittites de la fin de l'empire », *Hethitica* 2, p. 93.

de traductions akkadiennes d'originaux hittites destinées au clergé syrien et les pratiques rituelles concernaient la population indigène d'Emar, si l'on en croit la lettre acéphale Emar 271. La réorganisation des cultes en Anatolie et le rôle du devin à Emar sont désormais deux éléments essentiels à considérer dans l'étude des faits religieux d'Emar au Bronze Récent. La combustion des offrandes d'origine hourrite, en Anatolie (Zippalanda) et à Emar atteste une uniformisation de pratiques rituelles. À Ḫattuša comme à Emar on voit alors apparaître des rites avec une coloration méridionale et Emar atteste la divinité *Daḫagu* liée au culte du dieu de l'Orage à Nérik. Sous l'impulsion du roi hittite, un ensemble de pratiques hourrites avaient été revitalisées et partout dans l'Empire les cultes furent institutionnalisés et standardisés. La présence, dans les textes d'Emar, de rituels si typiquement hourrito-hittites ne s'explique que par la volonté du roi hittite d'uniformiser l'ensemble des cultes par la rédaction d'inventaires et d'ordonnances pour les rituels et les fêtes. Dès lors, une concordance s'établit entre un pouvoir royal hittite hourritisant, le développement des réorganisations cultuelles dans l'ensemble de l'Empire et l'apparition simultanée à Emar d'éléments cultuels hittites et hourrites dans les textes.

Diverses lettres akkadiennes d'Emar montrent aussi comment le devin d'Emar était impliqué dans les cultes pour les divinités hittites et l'on voit désormais la population locale offrir, aux côtés des sacrifices pour Dagan, NIN.URTA et pour les autres divinités locales, des sacrifices pour les divinités hittites.

Au-delà d'un culte aux divinités hittites, l'idéologie religieuse des conquérants impliquait que les divinités étrangères entrant dans l'Empire soient vénérées « à la façon hittite ». De ce fait, les divinités locales à Emar devaient être vénérées comme des divinités hittites. La forme du *Zukrum* telle qu'elle nous est parvenue dans les archives du devin et la nature des pratiques rituelles lithiques répond à l'idéologie hittite qui demandait une couverture uniforme pour les divers cultes pratiqués dans les frontières du monde hittite. C'est ce qui explique l'envoi d'un prêtre hittite en Aštata et la « patine » hitto-hourrite des rituels d'Emar. De plus, nous avons vu que des inventaires étaient rédigés à Emar indiquant clairement la place d'Emar dans le système politique hittite. À côté des changements dans la gestion administrative, les scoliastes désireux de comprendre les traditions religieuses d'Emar au Bronze Récent devront désormais compter avec le facteur hittite.

La conclusion à apporter ne se résume pas en terme d'influence ou d'emprunt hittite à Emar. D'un point de vue hittite, Emar se trouvait à l'intérieur des frontières de l'Empire. Il convient donc de considérer Emar à l'intérieur d'un système religieux voulu uniforme où le savoir est inhérent à tous les domaines y compris celui de la religion. Cette dernière est transmise par l'enseignement, par l'apprentissage et par l'écriture. C'est surtout par l'écriture que se transmet le savoir religieux, d'où l'importance accordée, ici, aux scribes-devins d'Emar.

Finalement, cette recherche confirme l'intérêt des études interdisciplinaires. Ce n'est qu'en mettant en regard les sources hittites et les rituels contemporains d'Emar que nous pouvons prétendre à la compréhension des pratiques rituelles en Syrie au Bronze Récent. Mêlant la philologie à l'archéologie nous pouvons donner une typologie des différents pierres dressées et un catalogue des emplacements des ces pierres dans les temples mais aussi dans la nature, dans les sanctuaires composés de sources et d'arbres. Le culte des pierres sacrées est avant tout un culte pratiqué à l'extérieur. Mais des sites comme Mari, Beycesultan, Ebla ou El Rawda montrent clairement que des pierres étaient dressées aussi dans les temples et les textes d'Emar attestent la localisation de la pierre de Ḫébat dans la chapelle de la Fortune. Divers inventaires hittites attestent aussi des pierres dressées dans les temples. Lorsque des changements seront opérés sur les représentations divines, c'est dans les chapelles qu'ils auront lieu, jamais dans les sanctuaires en plein air.

Dans l'idéologie religieuse hittite, les bois sont, au même titre que les montagnes et les sources, des lieux saints. Ces quelques éléments rappellent le rituel du *Zukrum* à Emar où les divinités des temples sont sorties de leur maison pour être amenées aux pierres dressées. C'est encore les mêmes caractéristiques que l'on retrouvera en Phrygie où les «phallossteine» sont aux portes des villes, près de l'eau (hydrophorie) ou sur des hauteurs minérales.

Les pierres dressées revêtaient les formes les plus variées: ils étaient coniques, arrondis au sommet, quadrangulaires, pyramidaux ou bruts et leur taille variait considérablement. Les pierres étaient parfois taillées, rarement sculptées pour être arrondie ou prendre la forme d'une montagne. Théologiquement cependant, c'est l'élément minéral qui est prédominant: même taillé, la pierre n'est pas le résultat d'un produit humain; elle n'est pas un conglomérat d'éléments assemblés et mis en forme par l'homme (ce qu'est la statue). La pierre reste l'élément minéral offert par la nature: l'Achiropite. C'est son statut de pierre sacrée *naturellement* qui justifie les différentes processions saisonnières vers elle, dans le lieu générateur du culte (montagne, bois, source). Le problème de l'anthropomorphisation réside dans la subjectivité de l'image. Une nouvelle perspective consisterait à chercher le sens théologique de la pierre dressée dans son rapport homologique avec la statue. Des éléments se trouvent peut-être dans le discours des iconodules comme le Père S. Boulgakov. L'image étant visible pour celui qui la regarde, elle se rend visible suivant les yeux de celui qui la regarde. Une représentation iconique ne peut donc pas être objective. Elle dépend de celui qui la crée, et ce, au-delà d'un canon artistique imposé. «Toutes les images de l'être, qui se trouvent dans l'homme, sont par là-même humaines[1098]». L'anthropomorphisation présentant des limites, il fallait trouver une réponse théologique au problème posé. La pierre dressée peut, dans ce sens, être considérée comme le lieu de la présence de celui ou celle dont elle porte le nom. Elle s'identifie

[1098] Boulgakov, S., 1996, *L'icône et sa vénération*, Lausanne, l'Age d'Homme, p. 43.

avec la divinité. Elle devient le lieu de la révélation, le lieu d'une rencontre orante avec le divin. Au delà la représentation, la pierre matérialise, sans image, mais avec force et immanence l' « étant divin ».

De nouvelles pistes de réflexion sont donc ouvertes sur la religion « syrienne » au Bronze Récent. Dans un contexte politico-religieux clairement en lien avec le règne des derniers rois hittites, elle permet de reconsidérer notre appréhension des pratiques religieuses à Emar. Un élément isolé ou un parallèle unique ne suffisent pas à établir précisément ni même sérieusement les liens entre l'Anatolie et la Syrie à cette époque. Les nombreux éléments apportés ici permettent cependant, par leur accumulation, de reconsidérer notre vision chimérique de la tolérance religieuse hittite. Nous proposons un modèle d'interprétation qui pourrait également servir pour Ugarit et les autres sites de la région. Au terme de ce parcours, des questions restent sans réponse. Elles devront être encore étudiées et une attention particulière devra être portée aux documents en langue hourrite encore inédits d'Emar de même qu'à la documentation épigraphique de Nuzi, Tell Sabi Abyad, Tell Munbaqa, Tell Fray, Tell Hadidi (Azû), Tell al-Qitar ou encore Tell Bazi qui, ensemble, offrent un important corpus susceptible d'éclairer les zones d'ombre encore présentes à Emar.

Annexes

Tableau I. Corpus de sources éblaïtes

Mašartu

Texte	Forme	Apparaît avec	Personnalité(s)
1 TM 75.G. 1796 (MEE X 4) rev. II 6-9	maš-ar-tum	6 shekels d'or pour le plaquage d'une statue (nu$_{11}$-za AN-DÙL)	Ibrium
2 TM 75.G. 1795 a VII 4-6	maš-ar-tum		Zugalum (princesse) EN
3 TM 75.G. 10210 obv. XIV 20-23	maš-ar-tum	bijoux	Tibu-Damu EN
4 TM 75.G. 10210 obv. XIV 23-XV 8	maš-ar-tum	vaisselle de luxe	EN
5 A III 91 (+) III 1-3	maš-ar-tum		Daḫir-malik
6 MEE 7, 34+1730vXX, 32-35	maš-ar-da	table	Ibrium Ibbi-zikir

Tableau II

NA-RÚ

TEXTE	FORME	APPARAÎT AVEC	PERSONNALITÉ(S)	COMMENTAIRE
7 TM 75. 2428 rev. XIII 18-24 (= MEE 12, 35)	na-rú	table en bois	Nubatu fille de Uti EN	Le texte mentionne un don pour Nubatu, la fille de Uti (fils de Ibrium, (pour) la stèle du roi)
8 TM 75. G. 1705 rev. IV 7-10	na-rú-[sù]	cadeaux in UD ḪÚL[1]	Ibrium EN	
9 TM 75. G. 1527 rev. VI 3-10	na-rú-sù	cadeaux	Ibbi-Zikir (fils d'Ibrium)	Texte mu-DU (livraison)
10 TM 75. G. 1459 obv. VIII 5- IX 2	na-rú-sù	cadeaux	Enna-BAD	Texte mu-DU (livraison)
11 TM 75. G. 2031 rev. VII 6-14	na-rú-sù	cadeaux	Ḫarail EN	Dans la ville de Še'am, Harail fait un cadeau au roi, à l'occasion de la fête
12 TM 75. G. 4578 + 4584 rev. III 4-7	na-rú-sù	vêtements	Arraḫiš	Arraḫiš reçoit des vêtements à l'occasion de la fête de sa stèle
13 TM. G. 4125 + 4131+ 4132 I 1-6	na-rú-sù	vêtements In UD ḪÚL	Ašum Zaburum	Zaburum apporte des vêtements à Ašum à l'occasion de la fête de sa stèle
14 TM 75. G. 2464 rev. VII 9-15	na-rú-sù	1 mine d'argent pour divers objets in UD ḪÚL	BaluKA (officier d'Emar) KAbalum	KAbalum offre des cadeaux à l'officier d'Emar pour la fête de sa stèle

[1] HÚL « fête, célébration » est aussi attesté dans les textes suivants : ARET XII 19 I' 3' ; ARET XII 135 obv. III' 7' ; ARET XII 237 III' 5' ; ARET XII 344 obv. I' 4'; ARET XII 355 rev. III 6'; ARET XII 538 I' 2'; ARET XII 665 II' 4; ARET XII 668 rev. I 4'; ARET XII 668 rev. III 4'; ARET XII 672 obv. II' 5'; ARET XII 744 obv. III' 5'; ARET XII 753 rev. II 3'; ARET XII 763 III' 9'; ARET XII 837 obv. I' 2; ARET XII 973 I' 1'; ARET XII 1105 obv. III' 5'; ARET XII 983 obv. I' 2.

15 TM 75. G. 4512 rev. III 1-4	na-rú	NÍDBA[2] (offrandes)		Texte mu-DU
16 TM 75. G. 12497 rev. II 2-III 1	na-rú	NÍDBA (offrandes)	Igriš-Ḫalab	Offrandes à la stèle de/par Igriš-Ḫalab ?
17 TM 76. G. 882 obv. I 1-II 1	na-rú⟨-sù⟩	argent in UD ḪÚL	Tir	Texte mu-DU. Livraison de Tir. Ce dernier était un lugal très important avec Darmia, avant que Arrukum ne soit ministre (Archi, A., 1998, p. 24).
18 TM 75. G. 10276 rev. X 1-4	na-rú	vêtements	Dubišum de Sagusi	
19 TM 75. G. 10276 rev. XI 4-6	na-rú	vêtements in UD na-rú⟨-sù⟩	Arsiaḫa	
20 TM 75. G. 2588 obv. III 7-10	NA$_4$	2 NA$_4$ EN	EN	2 autres cas attestent un sens « pierre dressée/stèle » pour NA$_4$: A VIII 529 = GP 9 (91), et TM.75.G.2329 rev. III 15 (Archi, A. c.p.)

2 NÍDBA apparaît aussi dans : ARET XII 1 rev. IV 4; ARET XII 11 rev. III 4; ARET XII 11 rev. IV 1; ARET XII 14 rev. I 15; ARET XII 15 obv. VI 2, 6; ARET XII 15 obv. VII 2; ARET XII 18 rev. I 6; ARET XII 18 obv. II 1; ARET XII 2 obv. I 3; ARET XII 13 rev. II 14; ARET XII 16 obv. III 8 // 17 obv. IV 3; ARET XII 20 rev. I 2; ARET XII 20 rev. I 7; ARET XII 21 obv. II 4 ; ARET XII 21 obv. IV 8 ; ARET XIII 32 II' 4; ARET XIII 253' I 2; ARET XIII 303 rev. II' 3; ARET XIII 370 obv. IV' 7'; ARET XIII 591 I' 2'; ARET XIII 603 rev. II' 1'; ARET XIII 720 VI' 2'; ARET XIII 149 rev. III' 12'; ARET XIII 774 II' 2'; ARET XIII 778 II' 3'; ARET XIII 786 I' 7'; ARET XIII 819 rev. II 9'; ARET XIII 831 obv. II' 7'; ARET XIII 930 I' 5'; ARET XIII 1001 rev. II 2'; ARET XIII 1110 obv. I' 4; ARET XIII 180 obv. III' 4'; ARET XIII 232 rev. VIII 4; ARET XIII 302 obv. V 2; ARET XIII 362 obv. VI' 3; ARET XIII 366 rev. I' 5'; ARET XIII 501 IV' 3'; ARET XIII 532 bd. sin. 2'; ARET XIII 574 obv. I' 2'; ARET XIII 597 I' 3'; ARET XIII 597 II' 1'; ARET XIII 699 obv. VIII 9; ARET XIII 699 obv. VIII 13; ARET XIII 789 I' 2'; ARET XIII 887 obv. II' 1'; ARET XIII 978 obv. IV' 2'; ARET XIII 1043 rev. VI 2'; ARET XIII 1185 I' 6'; ARET XIII 1284 rev. VI' 7; ARET XIII 1292 obv. I' 7'; ARET XIII 1373 obv. VI' 8.

21 MEE II 12 obv. V, 6-12	na-rú-sù	ceinture d'or NÍDBA	EN Durium	Le souverain de Manuwat reçoit un cadeau de Burium (?)
22 MEE II 14 rev. IX 4-6	na-rú	NÍDBA (offrandes)		Texte mu-DU
23 MEE II 25 obv. 6-12	na-rú-sù	vêtements in UD ḪÚL	AKAma Iram-Damu	Iram-Damu amène des vêtements au jour de la fête de la stèle de AKAma
24 MEE II 45 obv. V 3-rev. II 5	na-rú	quantité de cuivre	Igriš-Ḫalab Tarkab-dulum	Le roi d'Ebla finance la fabrication d'une stèle pour l'année de la venue de Tarkab-dulum à Kakmium (voir aussi TM. 75.G.12497)
25 MEE II 48 rev. IX 2-VIII 2	na-rú	quantité d'argent NÍDBA		pour les cadeaux pour l'offrande (NÍDBA) aux dieux
26 MEE II 50 rev. IX 2-X, 7	na-rú-sù	in UD NÍDBA	Arrukum (ministre)	Texte mu-DU
27 MEE VI 17 obv. IV 4-8	na-rú-sù	in UD NÍDBA	?	
28 MEE VI 17 rev. IX 4-X, 2	na-rú-sù	in UD NÍDBA	Arrukum	
29 MEE VI 37 obv. V 7-VI 10	na-rú-sù	cadeaux in UD ḪÚL	Ibbi-Zikir (fils d'Ibrium)	dons faits par Ibbi-Zikir
30 MEE VII 29 obv. IV 4-10	na-rú-sù	cadeaux in UD ḪÚL	Ibrium	

31 ARET I 14 (15)	na-rú-sù	vêtements	Aziza EN	Le roi offre des vêtements à Aziza de Alum, quand GIŠ.DUG.DU, à l’occasion de la fête de sa stèle
32 ARET I 31 (8)	na-rú	vêtements		Texte mu-DU Total des cadeaux de 4 rois étrangers et trois officiers
33 ARET II 6 (22)	na-rú	argent		plaquage ? don ?
34 ARET III 31 obv. VI 1-4	na-rú	cadeaux in UD NÍDBA	Išdamaḫ	
35 ARET III 99 I 4-9	na-rú-na-rú	vêtements	Ibrium NEzi-malik	Seul cas ou na-rú est au pluriel. Ibrium offre des vêtements pour les stèles de Nezi-malik
36 ARET III 274 + obv. II 2-8	na-rú-sù	cadeaux in UD ḪÚL	Ibrium	
37 ARET III 440 rev. IX 1-4	na-rú	shekels d’argent plateau	^{D}’À-da	mention de la pierre dressée du dieu (Hadda)
38 ARET III 468 obv. IX 1-4	na-rú-sù		Ateš	A l’occasion de la fête de la stèle de Ateš
39 ARET III 669 I 2-8	na-rú-sù	cadeaux	Ibrium Puzurra-ḫa’al	Texte mu-DU. Ibrium fait des cadeaux à Puzurra-ḫa’al, à l’occasion de la fête de sa stèle.

40 ARET III 872 2-5	na-rú-sù	vêtements	Ašum	Ašum reçoit des vêtements à l'occasion de la fête de sa stèle
41 ARET IV 16 (49) rev. IX, 8-14	na-rú	vêtements in UD NÍDBA	Adamu Enar-Lim	Cadeaux de Enar-Lim pour Adamu à l'occasion de l'offrande à sa stèle
42 ARET XII 309 obv. II'12'	na-rú-sù	cadeaux in UD	EN Burman	Le roi de Burman reçoit (?) en cadeau
43 ARET XII 882 II 3	na-rú		Fille de Uti	1 DUMU-mí Ù-ti na-rú EN, voir // TM 75. 2428 rev. XIII 18-24 (= MEE 12, 35).
44 ARET XII 1010 rev. XII 1'	na-rú-sù			60? 'à-da-um-TÚG
45 ARET XIII 2 obv. II 4	na-rú	NÍDBA	I[g]-[rí-iš]-˹Ḫa˺-lab$_x$ (LAM x KUR)	na-rú apparaît ici dans une formule de datation d'un document épistolaire. La stèle du roi d'Ebla Igriš-Ḫalab fait l'objet de dons de la part de Irkab'Ar. Voir // TM.75.G.1237 rev. III 3-8.

Tableau III

Ville	Divinité	Ancienne forme	Matériau ancien	Matériau et nouvelle forme	Commen-taire	Texte
Maraš	U	taureau	plaquage d'étain	taureau argent	1 šekan	CTH 509.1 KBo II.1, I 28/34
	Mt. Šuwara	couteaux	cuivre	statue homme debout en argent	1 šekan	I 32/37
	BE-LU EN	pierre dressée incisée		statue femme assise	1 šekan	I 33/39
Šuruwara	U	pierre dressée		bœuf fer	1 šekan	II 9/12
	UTU	pierre dressée		« bétyle » argent		II 9/12
	Mt. Auwara	pierre dressée		arme ornée fer	1 šekan	II 10/13-14
	Source Šinaraši	pierre dressée		statue de femme assise fer	1 šekan	II 10-11/15
Mamnanta	U	pierre dressée		bœuf fer		CTH 505.2 KBo II 13 obv.
	Mt. Arnuwanda	pierre dressée		arme orné fer		12
	Mt. Ḫuranašša	pierre dressée		arme orné fer		22
	Mt. Blanc	pierre dressée		arme orné fer		22
	Source Šigašiga	pierre dressée		statue de femme assise fer		22-23
	Source Dupša	pierre dressée		statue de femme assise fer		23-24
	Source Kummayanni	pierre dressée		statue de femme assise fer		23-24
	Source Šuwanna	pierre dressée		statue de femme assise fer		23-24
	Source Ḫašḫanari	pierre dressée		statue de femme assise fer		23-24
	Source Ḫalwanna	pierre dressée		statue de femme assise fer		24

Tableau IV

Ville	Divinité	Ancienne forme	Matériau ancien	Matériau et nouvelle forme	Commentaire	Texte
Kanzana	Ḫuwataššiš	pierre dressée				CTH 510A KUB XXXVIII 6 I 31'
	Mt. Lawataš	pierre dressée				I 30'
	Piḫamiš	pierre dressée				I 30'
	Source Tauttawaziš	pierre dressée				I 31'
	EREŠ. KI.GAL	pierre dressée				I 30'
	LIŠ.MEŠ	pierre dressée				I 31'
	U UR.SAG	statue d'homme	bois			I 27'-28'
	U KUR Aššur	pierre dressée				I 30'
	U URU Ḫarana	pierre dressée				I 29'
	U URU Kašdama	pierre dressée				I 29'

Tableau V

Ville	Divinité	Ancienne forme	Matériau ancien	Matériau et nouvelle forme	Commentaire	Texte
Iššanašši	Ḫuwatašši	pierre dressée				CTH 510A KUB XXXVIII 6 I 35'
	Source Šaniyaš	pierre dressée				I 36'
	Source Tinataššiš	pierre dressée				I 36'
	Source Ziguruwaš	pierre dressée				I 36'
	IMIN.IMIN. BI	pierre dressée				I 35'
	LAMMA	pierre dressée				I 33'
	LIŠ[	pierre dressée				I 34'
	U	pierre dressée				I 33'
	U Ḫaršiḫarši	pierre dressée				I 34'
	U LÍL	pierre dressée				I 37'
	U KUR Aššur	pierre dressée				I 35'
	U URU Ḫarana	pierre dressée				I 35'
	U URU Kašdama	pierre dressée				I 34'
	U URU Nérik	pierre dressée				I 34'
	UTU	pierre dressée				I 33'

Tableau VI

	Roi	Reine	^{KUŠ}KURŠAŠ DE ZITḪARIYA
	Ḫattuša		
1er jour	Taḫurpa		
2ème jour	Ḫattuša		
3ème jour	Tippuwa		Arinna-Ḫattuša
4ème jour	É ZA.BA.BA	Ḫattuša	Tawiniya
5ème jour	Ḫattuša		Ḫattuša-Ḫiyašna
6ème jour	Arinna		Ḫattuša (É de Nisaba)
7ème jour	? Matilla		
8ème jour	? Matilla		
9ème jour	Arinna		
10ème jour	Arinna-Ḫattuša	Ḫattuša ?	
11ème jour	Ḫattuša	Ḫattuša ?	
12ème jour	É Ziparwa	Ḫattuša ?	
13ème jour		Ḫattuša ?	
14ème jour	« Haie de buis »	Ḫattuša ?	
15ème jour		Ḫattuša ?	
16ème jour	Ḫattuša : É du dieu de L'Orage et É ZA.BA.BA		
17ème jour	É Ḫannu		
18ème jour	« maison de la pureté »	Palais	
19ème jour	« Haie de buis »		
20ème jour			
21ème jour	É ^{D}IM Ḫalap, É de la déesse-mère		
22ème jour	É Aškašepa		
23ème jour	« Jardin du lieu secret »		
24ème jour	É Šawoška de Ḫattarina		
25ème jour			
26ème jour			
27ème jour	?	?	
28ème jour	Tapala ou Mt. Daḫa		
29ème jour	É Ea		
30ème jour	É de la déesse-mère		
31ème jour	*arkiu-*		
32ème jour	É Tauriša		
33ème jour	Ḫaita		
34ème jour	Ḫaita ?		
35ème jour	Ḫarranašši		
36ème jour	Zippalanda		
37ème jour	Ankuwa		



Fig. 1: Monolithe calcaire de Mari provenant du Massif Rouge. (© P. Butterlin).

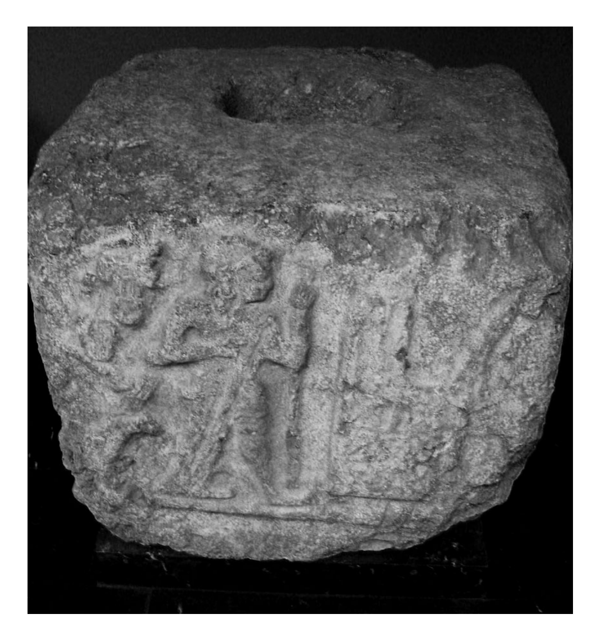


Fig. 2: Base de stèle basaltique (N°7775) conservée au Musée archéologique d'Istanbul. (© P. M. MICHEL).

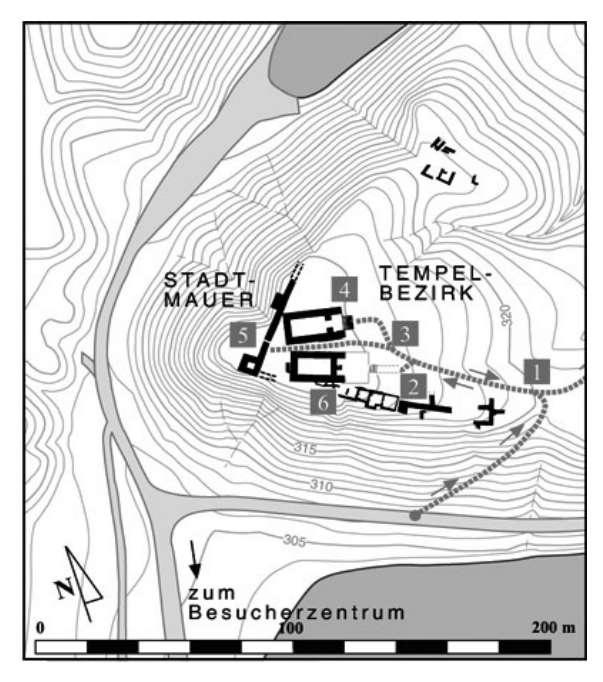


Fig. 3: Plan du chantier E d'Emar, comportant le sanctuaire double et l'esplanade cultuelle (N°5). http://www.propylaeum.de/?id=554.

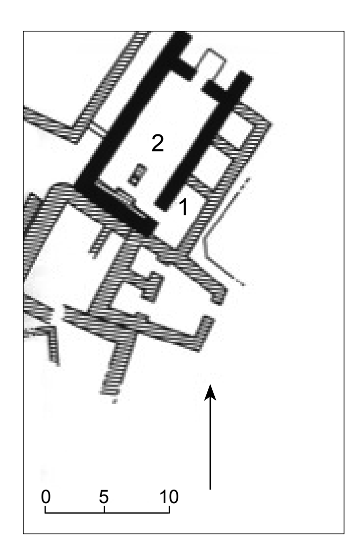


Fig. 4: Plan du bâtiment M1 dit la « Maison du devin » avec localisation des pièces 1 et 2. D'après MARGUERON, J.-C., 2003, *Les Mésopotamiens,* fig. 200.

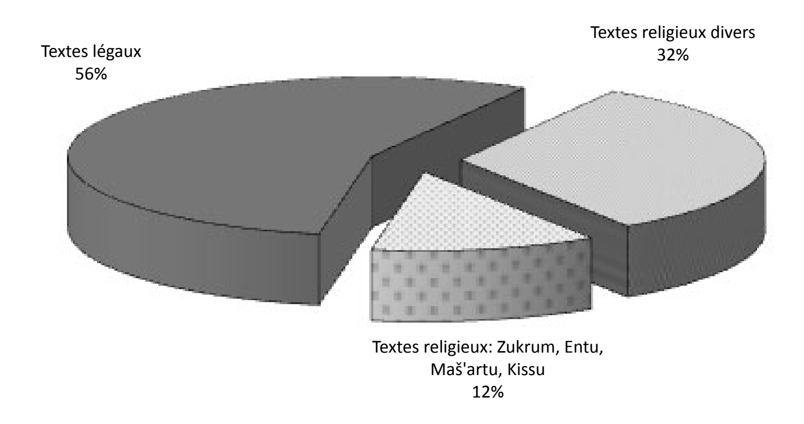


Fig. 5: Répartition des textes au sein de l'archive du devin.

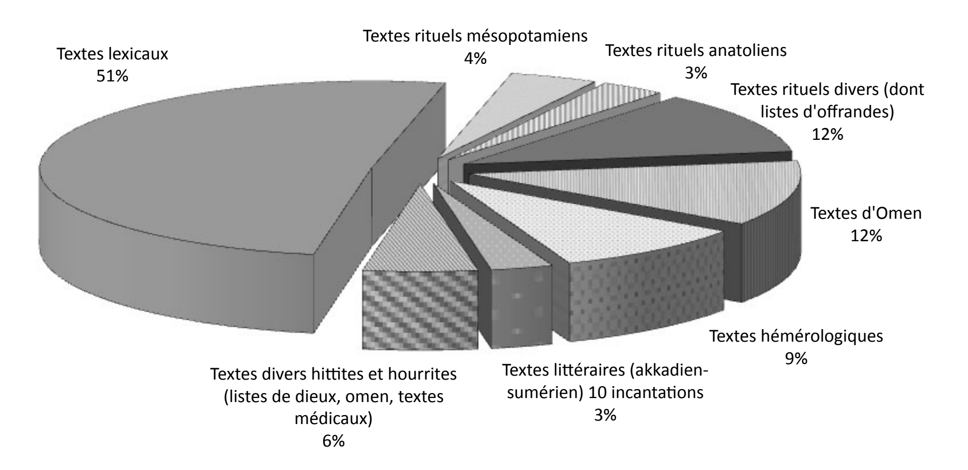


Fig. 6: Répartition des textes littéraires au sein de l'archive.



Fig. 7: Don de la Fondation Norbert Schimmel (1989), Metropolitan Museum, New-York. Divinité trônant avec enfant. Pièce d'orfèvrerie hittite (N°1989.281.12.), haut. 4.3, arg. 1.7, prof. 1.9 cm., XIV-XIIIe siècle av. J.-C. (dessin de l'auteur).



Fig. 8: Vue satellite du temple du sanctuaire du *ḫuwaši* de Kušaklı, avec détail de la terrasse (?) en arc de cercle.



Fig. 9: Vue du sanctuaire du *ḫuwaši* du dieu de l'Orage. Les pierres encore debout au premier plan sont identifiables aux pierres sacrées mentionnées dans les sources écrites. Elles sont en calcaire local et proviennent très vraisemblablement du site même.
http://www.staff.uni-marburg.de/~kusakli/sites/frames/grfr_huwasi.htm

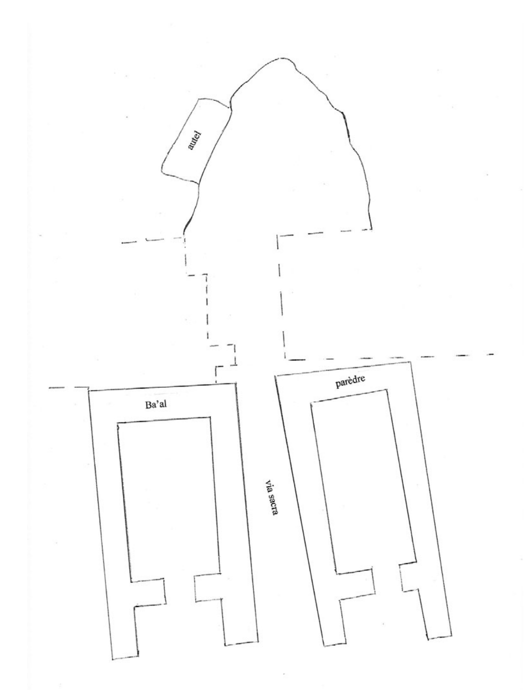


Fig. 10: Plan schématique de l'esplanade du sanctuaire double à Emar. À l'arrière on observe la terrasse en arc de cercle et l'autel sacrificiel. (dessin de l'auteur sur la base de Margueron, J.-C., 2003[2], *Les Mésopotamiens*, fig. 198).



Fig. 11: Les deux pierres dressées du sanctuaire de Kušaklı. Elles ne présentent aucune marque de travail, même si l'aspect général de la pierre rappelle celui d'un bovidé. Photographie prise au printemps 2012. (© S. Balmer).

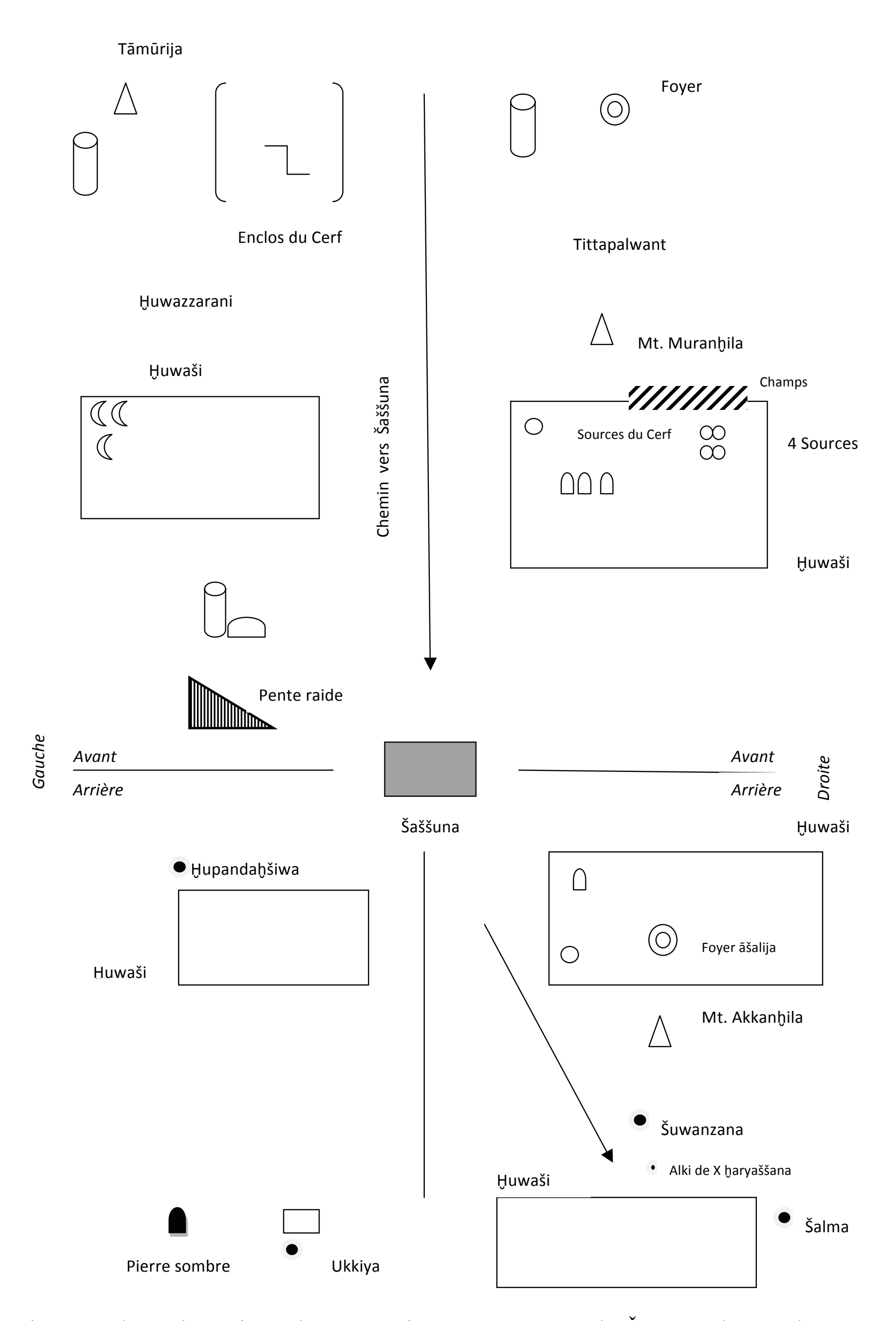


Fig. 12: Plan schématique des sanctuaires pétrés autour de Šaššuna d'après les sources épigraphiques. (© P. M. Michel).

Abréviations

Les ouvrages et les articles sont regroupés ensemble pour faciliter l'usage des notes en bas de page.

AAAS	Les annales archéologiques arabes syriennes
AEPHE	Annuaire. Ecole pratique des hautes études, V^{e} section
AEPHER	Annuaire. Ecole pratique des hautes études, V^{e} section - sciences religieuses
AfO	Archiv für Orientforschung
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
ArAn	Archivum Anatolicum
ARET	Archivi Reali di Ebla, Testi
ARM(T)	Archives Royales de Mari (Textes)
AS	Assyriological studies
ASJ	Acta Sumerologica (Hiroshima, Japan)
BA	Beiträge zur Assyriologie
BaM	Baghdader Mitteilungen
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BCSMS	Bulletin of the Canadian Society for Mesopotamian Studies
BiMes	Bibliotheca Mesopotamica
BiOr	Biblioteca Orientalis
CAD	Chicago Assyrian Dictionary
CDOG 6	Wilhelm G. (éd.), Ḫattuša – Boğazköy : Das Hethiterreich im Spannungsfeld des Alten Orients. 6. Internationales Collo quium der Deutschen Orient-Gesellschaft 22.-24. März 2006, Würzburg, Wiesbaden
ChS	Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler
CM	Cuneiform Monographs
CoS	Context of Scripture, 3 vol. (W. Hallow & K. Lawson Younger, 1997, 2000, 2002) Brill
C.p.	Communication personnelle
CRAIBL	Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres
CTMMA	Cuneiform texts in the Metropolitan Museum of Art
DAB	R.C. Thompson, A Dictionary of Assyrian Botany
DBH	Dresdner Beiträge zur Hethitologie
FAOS	Freiburger Altorientalische Studien
FM	Florilegium marianum
Fs. Cross	An Eye for Form: Epigraphic Studies in Honor of Frank Moore Cross Jr., J. A. Hackett & W. Aufrecht (éd.), *Harvard Semitic Studies*. Winona Lake, Eisenbrauns, 2002
Fs. Hoffner	Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner Jr. On the Occasion of His 65th Birthday, Eisenbrauns, 2003

Fs. Košak	Tabularia Hethaeorum, Hethitologische Beiträge, Silvin Košak zum 65. Geburtstag, DBH 25, Wiesbaden, 2007
Fs. Kutscher	Kinattūtu ša dārâti. R. Kutscher Memorial Volume, Tel Aviv 1993
Fs. Limet	Tablettes et Images aux pays de Sumer et d'Akkad, Mélanges offerts à Monsieur H. Limet, Liège 1996
Fs. Otten 2	Documentum Asiae Minoris Antiquae, Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag, Wiesbaden, Harrassowitz
Fs. Popko	Silva Anatolica. Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65th Birthday, Warsaw
HSAO	Heidelberger Studien zum Alten Orient
HSS	Harvard Semitic Series
HTR	Hethitische Totenrituale (DAW, VIO 37), Berlin, 1958
HUCA	Hebrew Union College Annual
Ist.Mitt.	Istanbuler Mitteilungen
JANER	Journal of Archaeology Near Eastern Religion
JANES	Journal of Ancient Near Eastern Studies
JAOS	Journal of American Oriental Society
JCS	Journal of Cuneiform Studies
JESHO	Journal of Economic and Social History of the Orient
JISMOR	Journal of Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions
K.A.R	Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts, E. Ebeling (éd.), H. 1-9 (*WVDOG* 28 und 34), Leipzig 1919-1923
KBo	Keilschrifttexte aus Boghazköi
KUB	Keilschrifturkunden aus Boghazköi
LAPO	Littérature du Proche-Orient Ancien
MARI	Mari, Annales de Recherches Interdisciplinaires
MDOG	Mitteilungen des deutschen Archäologischen Gesellschaft
MEE	Materiali Epigrafici di Ebla
MIO	Mitteilungen des Instituts für Orientforschung
NABU	Notes Assyriologiques Brèves et Utilitaires
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
OIP	Oriental Institute Publications
OLA	Orientalia Lovaniensia analecta
OLZ	Orientalische Literaturzeitung, Berlin
Or	Orientalia
QdS	Quaderni di Semitistica
RA	Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale
RAI	Languages and Cultures in Context. At the Crossroads of Civilizations in the Syro-Meopotamian Realm. Proceedings of the 42th RAI, Orientalia Lovanensia Analecta 96, Leiden, 1999
RB	Revue biblique
RHA	Revue Hittite et Asianique
RLA	Reallexikon der Assyriologie
SAOC	Studies in Ancient Oriental Civilization
SCCNH	Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians
SDOG	Sendschriften der Deutschen Orient-Gesellschaft
SEPOA	Société pour l'Etude du Proche-Orient Ancien
SMEA	Studi Micenei ed Egeo-Anatolici

StBoT	Studien zu den Bogazköy-Texten
TH	Texte der Hethiter
UF	Ugarit-Forschungen
VS NF	Vorderasiatische Sprachdenkmäler (Neue Forschung)
WVDOG	Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft
ZA	Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie

Bibliographie

Adamthwaite, M. R., 2001, *Late Hittite Emar. The Chronology, Synchronisms, and Socio-Political Aspects of a Late Bronze Age Fortress Town*, Louvain, Peeters Press.

Alp, S., 1983, *Beiträge zur Erforschung des hethitischen Tempels. Kultanlagen im Lichte der Keilschrifttexte: Neue Deutungen*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Archi, A., 1966, « Trono regale e trono divinizzato nell'Anatolia ittita », *SMEA* 1, p. 76-120.

——, 1973, « Fêtes de printemps et d'automne et réintégration rituelle d'images de culte dans l'Anatolie hittite », *UF* 5, p. 7-27.

——, 1983a, « Rapports politiques et économiques entre Ebla et Mari », *MARI* 4, 1983, p. 63-69.

——, 1983b, « Rois de Mari et rois d'Ebla au IIIe millénaire », *MARI* 4, 1983, p. 47-51.

——, 1998a, « The high priestess, dam-dingir, at Ebla », *Und Mose schrieb dieses Lied auf. Festschrift O. Loretz zur Vollendung seines 70. Lebensjahres*, p. 43-54.

——, 1998b, « The Stele (na-rú) in the Ebla Documents », *Written on Clay and Stone, Ancient Near Eastern Studies Presented to K. Szarzynska*, p. 15-24.

——, 2002a, « Text Forms and Levels of Comparison. The Rituals of Emar and the Syrian Tradition », *Kulturgeschichte. Altorientalische Studien für V. Haas zum 65. Geburtstag*, p. 19-28.

——, 2002b, « Kizzuwatna amid Anatolian and Syrian Cults », *Anatolia Antica, Studi in memoria di Fiorella Imparati,* (Eothen 11), p. 47-53.

——, 2002c, « Preposition at Ebla », *Eblaitica : Essays on the Ebla Archives and Eblaite Language*, p. 1-21.

——, 2002d, « ŠEŠ-II-IB : A Religious Confraternity », *Eblaitica : Essays on the Ebla Archives and Eblaite Language,* p. 23-56.

——, 2004, « Translation of Gods : Kumarpi, Enlil, Dagan/NISABA, Halki », *Orientalia* 73, p. 319-336.

——, 2005, « I Modi della Memoria », *Narrare gli eventi. Atti del Convegno degli Egittologi e degli Orientalisti italiani in margine delle mostra « La battaglia di Qadesh »*, p. 21-28.

——, 2006, « Hurrian Gods and the Festivals of the Hattian-Hittite Layer », *The Life and Times of Hattušili III and Tuthaliya IV. Proceedings of a symposium held in Honor of J. De Roos* 12-13 December 2003, p. 147-163.

——, 2007, « The cult of the Royal Ancestors at Hattusa and the Syrian Practices », *Festschrift in Honor of Belkıs Dinçol and Ali Dinçol*, p. 49-55.

——, 2008, « Neues zur Bronzezeit in Syrien », *OLZ* 103, 6., p. 682-688.

Archi, A. & Klengel, H., 1980, « Ein hethitischer Text über die Reorganisation des Kultes », *Altorientalische Forschungen* 7, p.143-157.

Archi, A. & Biga, M. G., 2003, « A Victory over Mari and the Fall of Ebla », *JCS* 55, p. 1-44.

ARNAUD, D., 1975, « Les textes d'Emar et la chronologie de la fin du Bronze Récent », *Syria* 52, p. 87-92.
——, 1980, « La bibliothèque d'un devin à Meskéné-Emar », *CRAIBL*, p. 375-387.
——, 1985a, *Recherches au Pays d'Aštata. Emar VI.1. Textes sumériens et accadiens*. Planches, Paris, Editions Recherche sur les Civilisations.
——, 1985b, *Recherches au Pays d'Aštata. Emar VI.2. Textes sumériens et accadiens*. Planches, Paris, Editions Recherche sur les Civilisations.
——, 1986, *Recherches au Pays d'Aštata. Emar VI.3. Textes sumériens et accadiens. Texte,* Paris, Editions Recherche sur les Civilisations.
——, 1987, *Recherches au Pays d'Aštata. Emar VI.4. Textes de la bibliothèque. Transcriptions et Traductions,* Paris, Editions Recherche sur les Civilisations.
BADER, F., 1988, « Mont Parnasse », *Logopédies. Mélanges de Philologie et de Linguistique grecques offerts à Jean Taillardat*, p. 2-23.
BECKMAN, G. M. (éd.), 1990, *Hittite Myths*, Atlanta, Scholars Press.
——, 1992, « Hittite administration in Syria in the Light of the Texts from Hattuša, Ugarit, and Emar », *New Horizons in the Study of Ancient Syria*, M. W. Chavalas & J. L. Hayes (éds.), Malibu, Undena, (*BiMes* 25), p. 41-49.
——, 1995, « Hittite Provincial Administration in Anatolia and in Syria : the View from Maşat and Emar », *Atti del II congress internazionale di Hittitologia*, O. Carruba, M. Gorgieri, C. Mora (éds.), p. 19-37.
BESANÇON, A., 1994, *L'image interdite. Une histoire intellectuelle de l'iconoclasme*. Paris, Fayard.
BEYER, D., (éd.) 1982, *Meskéné-Emar. Dix ans de travaux, 1972-1982*, Paris, Editions Recherche sur les Civilisations.
BEYER, D., 1990, « Jardins sacrés d'Emar au Bronze Récent », *Ktema* 15, p. 123-131.
BIGA, M. G., 2009, « La diffusione del culto aniconico nel Mediterraneo orientale e nel mondo semitico-occidentale dal III al I millennio a. C. », *Ricerche storico bibliche*, Gennaio-Guigno, p. 99-121.
BITTEL, K., 1981, « Hittite Temples and High Places in Anatolia and North Syria », *Temples and High Places in Biblical Times*, p. 63-73.
BONATZ, D., 2007, « The Iconography of Religion in the Hittite, Luwian, and Aramaean Kingdoms », *Iconography of Deities and Demons*, Electronic Pre-Publication, www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd.
BONNETERRE, D., 1992, « Un aperçu des découvertes épigraphiques d'Émar : à propos de la publication EMAR VI », *BCSMS* 24, p. 41-45.
BÖRKER-KLAHN, J., 1979, « Eine folgenreiche Fundbeobachtung in Mari », *ZA* 69, p. 221-233.
BOSSERT, H. Th., 1952, « Das H-H Wort für „Malstein" », *Belleten* (*Türk Tarih Kurumu*) 16 N° 64, p. 495-546.
BRANDENSTEIN (VON), C. G., 1946, « Hethitische Götter nach Bildbeschreibungen in Keilschrifttexten », *Orientalia* 32, p. 482-196.
CARTER, C. W., 1962, *Diss. Hittite Cult-Inventories*, Chicago, Univ. of Chicago, Dept. of Oriental Languages and Civilizations.
——, 1988, « Athletic Contests in Hittite Religious Festival », *JANES* 47, p. 185-187.
CAVIGNEAUX, A., 2003, « Fragments littéraires susiens », W. Sallaberger, K. Volk, A. Zgoll (éds.), *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien, Fs. C. Wilcke*, p. 53-58.
CAVIGNEAUX, A. & BEYER, D., 2006, « Une orpheline d'Emar », P. Butterlin et al. (éds.), *Les espaces syro-mésopotamiens. Mélanges offerts à J.-C. Margueron*, (*Subartu* 17), p. 497-503.

CHAVALAS, M. W. (éd.), 1996, *Emar: The History, Religion, and Culture of a Syrian Town in the Late Bronze Age*, Bethesda, MD, CDL Press.

COHEN, M. E., 1993, *The Cultic Calendar of the Ancient Near East*, Bethesda, CDL Press.

COHEN, Y., 2003, *Diss. The Transmission and Reception of Mesopotamian Scholarly Texts at the City of Emar*, Harvard University.

——, 2009, *The Scribes and Scholars of the City of Emar in the Late Bronze Age*, (Harvard Semitic Studies 59), Winona Lake, IN, Eisenbrauns.

COHEN, Y. & D'ALFONSO L., 2008, « The Duration of the Emar Archives and the Relative and Absolute chronology of the City », *The City of Emar among the Late Bronze Age Empires. History, Landscape, and Society, Proceedings of the Konstanz Emar Conference* 25-26.04.2006, (*AOAT* 349) p. 3-25.

COLLINS, B. J., 2005, « A Statue for the Deity : Cult Images in Hittite Anatolia », *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East*, p. 13-42.

——, 2006, « A Note on Some Local Cults in the Time of Tudhaliya IV », *The Life and Times of Hattušili III and Tudhaliya IV*, p. 39-48.

——, 2007, *The Hittites and Their World*, Atlanta, Society of Biblical Literature.

CONTI, I. G., 1990, *Il sillabario della quarta fonte della lista lessicale bilingue eblaita*, (Quaderni di Semitistica 17, Miscellane Eblaitica 3), Firenze, Universita di Firenze.

CORNELIUS, Fr., 1959, « Hattusilis III. geographisch erläutert », *RHA* 65, p. 104-116.

CROWELL, B. L., 2001, « The Development of Dagan : a Sketch », *JANER* 1, p. 32-83.

D'AGOSTINO, F. & SEMINARA, S. 1997, « Sulla continuita del mondo culturale della Siria settentrionale : la « *Maš'artu* » ad Ebla ed Emar », *RA* 91, p. 1-20.

DARGA, M., 1969, « Über das Wesen des Huwaši-Steines nach hethitischen Kultinventaren », *RHA* 27, p. 5-24.

DÉMARRE-LAFONT, S., 2008, « The King and the Diviner at Emar », *The City of Emar among the Late Bronze Age Empires. History, Landscape, and Society, Proceedings of the Konstanz Emar Conference* 25-26.04.2006, (*AOAT* 349), p. 207-217.

DIETRICH, M., 1989, « Das Einsetzungsritual des Entu von Emar (Emar VI/3, 369) », *UF* 21, p. 47-100.

——, 1990, « Die akkadischen Texte der Archive und Bibliotheken von Emar », *UF* 22, p. 25-48.

DIETRICH, M., & LORETZ, O., & MAYER, W., 1989, « Sikkanum "Betyle" », *UF* 21, p. 133-139.

DINÇOL, A. M., & DARGA, M., 1970, « Die Feste von Karaḫna », *Anatolica* 3, p. 99-118.

DIJK (VAN), J., 1967, « VAT 8382 : ein zweisprachiges Königsritual », *HSAO*, p. 233-268.

DURAND, J.-M., 1985a, « Le culte des bétyles en Syrie », *Miscellanea Babylonica : Mélanges offerts à Maurice Birot*, p. 79-84.

——, 1985b, « Les Dames du palais de Mari à l'époque du Royaume de Haute-Mésopotamie », *MARI* 4, p. 385-436.

——, 1988/8 (mars) « Le nom des bétyles à Ebla et en Anatolie », *NABU*, p. 5-6.

——, 1990, « La cité-état d'Imâr à l'époque des rois de Mari », *MARI* 6, p. 39-92.

——, 1997-2000, *Documents épistolaires du palais de Mari*, tome III, Paris, Cerf.

——, 1998, « Réalités amorrites et traditions bibliques », *RA* 92, p. 3-39.

——, 2002, *Le culte d'Addu d'Alep et l'affaire d'Alahtum (Mémoires de NABU. 8 ; FM* VII), Paris, SEPOA.

——, 2002-2003, Annuaire du collège de France.

——, 2005, *Le culte des pierres et les monuments commémoratifs en Syrie amorrrite (Mémoires de NABU* 9 ; *FM* VIII), Paris, SEPOA.

DURAND, J.-M., & GUICHARD, M., 1997, « Les rituels de Mari », *FM* III, p. 19-78.

FAIST, B., 2008*, «* Scribal Traditions and Administration at Emar*», The City of Emar among the Late Bronze Age Empires. History, Landscape, and Society, Proceedings of the Konstanz Emar Conference* 25-26.04.2006*,* (*AOAT* 349), p. 195-205.

FAIST, B., FINKBEINER, U., 2002, « Emar. Eine syrische Stadt unter hethitischer Herrschaft », *Die Hethiter und ihr Reich. Das Volk des 1000 Götter, Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland*, p. 190-195.

FELIU, L., 2003, *The God Dagan in Bronze Age Syria*, Leiden, Brill.

FINET, A., 1985, « Le port d'Emar sur l'Euphrate, entre le royaume de Mari et le pays de Canaan », *The Land of Israël. Cross-Roads of Civilizations*, p. 27-38.

FINKBEINER, U., 2001, « Emar 1999. Bericht über die 3. Kampagne des syrisch-deutschen Ausgrabungen », *BaM* 32, p. 41-120.

FINKBEINER, U. & *alii*, 2002, « Emar 2001. Bericht über die 4. Kampagne der syrisch-deutschen Ausgrabungen », *BaM* 33, p. 109-146.

FINKBEINER, U., LEISTEN, T., 1999-2000, « Emar & Balis 1996-1998. Preliminary report of the joint Syrian-German excavations with the collaboration of Princeton University. I. Emar 1996-1998 », *Berytus* 44, p. 5-34.

FINKBEINER, U., SAKAL, F., 2003, « Emar 2002. Bericht über die 5. Kampagne des syrisch-deutschen Ausgrabungen », *BaM* 34, p. 9-117.

FLEMING, D. E., 1992a, « The Ritual from Emar: Evolution of an Indigenous Tradition in Second-Millennium Syria », *New Horizons in the Study of Ancient Syria*, M. W Chavalas & J L. Hayes (éds.), Malibu, Undena, (*BiMes* 25), p. 51-61.

——, 1992b, « A Limited Kingship : Late Bronze Emar in Ancient Syria », *UF* 24, p. 59-71.

——, 1992c, *The Installation of Baal's High Priestess at Emar,* (*HSS* 42), Atlanta, Georgia, Scholars Press.

——, 1993, « Baal and Dagan in Ancient Syria », *ZA* 83, p. 88-98.

——, 1995, « More Help from Syria: Introducing Emar to Biblical Study », *Biblical Archaeologist* 58, p. 139-147.

——, 1996, « The Emar Festivals: City Unity and Syrian Identity under Hittite Hegemony », Chavalas, M. W. (éd.), *Emar: The History, Religion and Culture of a Syrian Town in the Late Bronze Age*, p. 81-121.

——, 1998, « The Biblical Tradition of Anointing Priests », *Journal of Biblical Literature* 177, fasc.3, 1998, p. 401-414.

——, 2000, *Time at Emar*, (Mesopotamian Civilizations 11), Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns.

——, 2002, « Emar: On the Road from Harran to Hebron », Chavalas M. W., K. Jr. Lawson (éds.), *Mesopotamia and the Bible*, p. 222-250.

——, 2008, « Reading Emar's Scribal Traditions Against the Chronology of Late Bronze Age History », *The City of Emar among the Late Bronze Age Empires. History, Landscape, and Society, Proceedings of the Konstanz Emar Conference* 25-26.04.2006, (*AOAT* 349) p. 27-43.

FLEMING, D. E., & DÉMARE-LAFONT, S., 2009, « Tablet Terminology at Emar : 'Conventional' and 'Free Format' », *Aula Orientalis* 27, p. 19-26.

FILIPPO (Di), F., 2008, « Emar Legal Tablets: Archival Practice and Chronology », *The City of Emar among the Late Bronze Age Empires. History, Landscape,*

and Society, Proceedings of the Konstanz Emar Conference 25-26.04.2006, (*AOAT* 349), p. 45-64.

Freedberg, D., 1989, *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*, Chicago, Londres, University of Chicago Press.

Gaifman, M., 2012, *Aniconism in Greek Antiquity*, Oxford University Press.

Geyer, B., 1990, « Une ville aujourd'hui engloutie : Emar. Contribution géomorphologique à la localisation de la cité », *MARI* 6, p. 107-119.

Goetze, A., 1933, *Kleinasien*, München, Beck.

——, 1940, *Kizzuwatna and the Problem of Hittite geography*, New Haven, Yale University Press.

——, 1957, « The Roads of Northern Cappadocia in Hittite Times », *RHA* 61, p. 91-103.

Gonnet, H., 1988, « Religion hittite et asianique. Aspects de la religion hittite », *Annuaire. Ecole Pratique des Hautes Etudes. Ve Section : Sciences Religieuses*, vol. 97, p. 205-209.

——, 1992, « Les espaces hittites du sacrifice » ; *Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp*, p. 199-212.

Gorny, R. L., 1997, « Zippalanda Ankuwa: The Geography of central Anatolia in the Second Millennium B.C. », *JAOS* 117, n° 3, p. 549-557.

——, 2001, « An Unpublished Relief Sherd from Alisar Höyük », (Studies in Ancient Oriental Civilization 59), *Studies in the Archaeology of Israel and Neighbouring Lands in Memory of Douglas L. Esse*, p. 175-188.

Groddek, D., 2004, *Hethitische Texte in Transkription KUB 59*, (*DBH* 14).

Gurney, O. R., 1977, Some Aspects of Hittite Religion, *The Schweich Lectures*, Londres.

Güterbock, H. G., 1940, *Siegel aus Bogazköy* (1 & 2), Berlin, Weidner (*Archiv für Orientforschung* 5).

——, 1946, « Recensiones », *Orientalia* 15, p. 482-496.

——, 1960, « An Outline of the Hittite *AN.TAH.ŠUM* Festival », *JCS* 19, p. 80-89.

——, 1970, « Some Aspects of Hittite festivals », *Actes de la XVIIe Rencontre Assyriologique Internationale. Université Libre de Bruxelles*, 30 juin–4 juillet 1969, p. 175-180.

——, 1983, « Hethitische Götterbilder und Kultobjekte », *Beiträge zur Altertumskunde Kleinasiens, Festschrift für Kurt Bittel*, p. 203-217.

——, 1981-1983, « A Note on the Frieze of the Stag Rhyton in the Schimmel Collection », *Anadolu* (*Anatolia*) XXII, p. 1-4.

Haas, V., 1970, *Der Kult von Nérik. Ein Beitrag zur Hethitischen Religionsgeschichte*, Rome, Institut Biblique de Rome.

Haas, V., 1994, *Geschichte der hethitischen Religion*, Leiden, New York City, Köln, Brill.

Haas, V & Jakob-Rost, L., 1984, « Das Festritual des Gottes Telepinu in Hanhana und in Kasha. Ein Beitrag zum hethitischen Festkalender », *Altorientalische Forschungen* 11, p. 10-91, p. 204-236 (Glossaire).

Hawkins, J. D., 1992, « What does the Hittite Storm-God Hold? », *Natural Phenomena: Their Meaning, Depiction and Description in Ancient Near East*, p. 53-82.

Hazenbos, J., 2003, *The Organization of the Anatolian Local Cults during the Thirteenth Century B. C.*, (CM 21), Leiden, Boston, Brill, Styx.

Hess, R. S., 1996, « A Comparison of the Ugarit, Emar and Alalakh Archives », *Ugarit, Religion and Culture. Essais présentés en l'honneur du Professeur John C.L. Gibson*, p. 75-83.

Hoffner, H. A., Jr., 1987, « A Member of the Kumarbi cycle of "Songs" », *Documentum Asiae Minoris Antiquae, Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag*, p. 143-166.

——, 1992, « Syrian Cultural Influence in Hatti », *BiMes* 25, Malibu, p. 89-106. (Bibliotheca Mesopotamica).

Hout (van den), Th. P. J., 1993, « Some remarks on the third tablet of the Hittite KI.LAM Festival », *Jaarbericht, ex Oriente Lux* 32, p. 101-118.

——, 1995*, Der Ulmitešub-Vertrag, eine prosopographische Untersuchung*, Harrassowitz. Verlag.

——, 2002, « Tombs and Memorials : The (Divine) Stone House and Hegur Reconsidered », *Recent Developments in Hittite Archaeology and History. Papers in Memory of Hans G. Güterbock*, p. 73-91.

——, 2006, « Administration in the Reign of Tutḫaliya IV », *The Life and Times of Hattusili II and Tudhaliya IV. Proceedings of a Symposium held in Honour of J. de Roos*, p. 77-106.

Houwink Ten Cate, H. J., 1992, « The Hittite Storm God: His Role and His Rule According to Hittite Cuneiform Sources », *Natural Phenomena: Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East*, p. 83-148.

——, 2003, « A New Look at the Outline Tablets of the AN.TAḪ.ŠUM^{SAR} Festival : The Text-Copy *VS NF 12.1* », *Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner Jr. on the occasion of his 65th Birthday*, p. 205-219.

Hutter, M., 1993, « Kultstelen und Baityloi. Die Ausstrahlung eines syrischen religiösen Phänomens nach Kleinasien und Israel », *OBO* 129, p. 87-108.

Imparati, F., 1977, « Le istituzioni cultuali del ^{na4}*hékur* e il potere centrale ittita », *SMEA* 18, p. 19-64.

Jakob-Rost, L., 1953, « Ein hethitisches Ritual gegen Familienzwist », *MIO* 1, p. 345-379.

——, 1963, « Zu den hethitischen Bildbeschreibungen (Teil I/II) », *MIO* 8, p. 161-217 et *MIO* 9,1963, p. 175-239.

Jasink Ticchioni, A. M., 1977, « Il Dumu.Lugal nei testi cultuali ittiti », *SCO* 27, p. 137-167.

Lackenbacher, S., 1991, « A propos de l'étymologie de sikkanum », *NABU*, p. 10-11.

Lafont, B., 1999, « Sacrifices et rituels à Mari et dans la Bible », *RA* 93, p. 58-77.

Lambert, W. G., 1990, « Ancient Mesopotamian Gods, Superstition, Philosophy, Theology », *Revue de l'Histoire des Religions*, p. 115-130.

Laroche, E., 1959, « Besprechung zu KBo IX », *OLZ* 54, p. 274-277.

——, 1960, « Etudes de toponymie anatolienne », *RHA* t.19. fasc. 69, p. 57-98.

——, 1971a, *Catalogue des textes hittites*, Paris, Klincksiek.

——, 1971b, « A l'aube de l'histoire anatolienne : les Hittites », *La Revue française de l'élite européenne* 247 (nov. 1971), p. 33-43.

——, 1974, « Les dénominations des dieux « antiques » dans les textes hittites », *Anatolian Studies Presented to Hans Gustav Güterbock on the Occasion of his 65th Birthday*, p. 175-185.

——, 1975, « La réforme religieuse du roi Tudhaliya IV et sa signification politique », *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité*, p. 87-95.

——, 1980, « Emar, étape entre Babylone et le Hatti », *Le Moyen Euphrate*, J.-C. Margueron (éd.), p. 235-244.
——, 1982, « Documents hittites et hourrites », *Meskéné-Emar. Dix ans de travaux, 1972-1982*, p. 53-60.
——, 1988, « Observations sur le rituel anatolien provenant de Meskéné-Emar », *Studi di storia e di filologia anatolica dedicati a Giovanni Pugliese Carratelli*, p. 111-117.
——, 1957, « Kultinventare », *RHA* 60, 1957, p. 30-33, n° 292-333.
LEBRUN, R., 1993, « Aspects particuliers du sacrifice dans le monde hittite », *Beiträge zur Altertumskunde Kleinasiens. Festschrift für Kurt Bittel*, p. 225-233.
——, 1994, « Questions oraculaires concernant le nouveau déroulement de fêtes « secondaires » de printemps et d'automne = *CTH* 568 », *Hethitica* XII, p. 41-78.
LLOYDS, S., & MELLAART, J., 1957, « An Early Bronze Age Shrine at Beycesultan », *Anatolian Studies* VII, p. 27-36.
LOON (Van), M. N., 1985, *Anatolia in the Second Millennium B. C.*, Leiden, Brill.
LORENZ, J., & RIEKEN, E., 2007, « Auf dem Weg der Stadt Šaššuna... » *Fs. Košak*, (*DBH* 25), p. 467-486.
MARAZZI, M. (éd.), 1998, *Il Geroglifo Anatolico*, Istituto Universitario Orientale, Dipartimento di Studi Asiatici, (Series Minor LVII), Napoli.
——, 1991, « Il cosiddetto geroglifico anatolico: spunti e riflessioni per una sua definizione », *Scritura e civilita* 15, p. 31-77.
MARGUERON, J.-C., 1975, « Quatre campagnes de fouilles à Emar (1972-1974) : un bilan provisoire », *Syria* 52, p. 53-85.
——, 1976, « Maquettes architecturales de Meskéné-Emar (Syrie) », *Syria* 53, p. 193-232.
——, 1982a, « Rapport préliminaire sur les 3e, 4e, 5e et 6e campagnes de fouilles à Meskéné-Emar », *AAAS* 32, p. 233-249.
——, 1982b, « La recherches sur le terrain.-Topographie.-Architecture et Urbanisme », *Meskéné-Emar. Dix ans de travaux, 1972-1982*, p. 9- 32.
——, 1992, « Emar », *Anchor Bible Dictionary*, Vol.2, p. 488-490.
——, 2003, *Les Mésopotamiens,* Paris, Picard.
——, 2004, *Mari : Métropole de l'Euphrate au IIIe et au début du IIe millénaire av. J.-C.*, Paris, Picard.
——, 2007, « Une stèle du temple dit de Ninhursag », *Akh Purattim II,* p. 123-134.
MATSUSHIMA, E., 1987, « Le rituel hiérogamique de Nabû », *ASJ* 9, p. 131-175.
MCGOVERN, P. E., 2003, *Ancient Wine: The Search for Origins of Viniculture*, Princeton University Press.
MCMAHON, J. G., 1991, *The Hittite State Cult of the Tutelary Deities* (AS 25). Chicago, Oriental Institute of the University of Chicago.
MELCHERT, C., 2010, « Remarks on the Kuttamuwa inscription », *KUBABA* 1, p. 4-11.
MELLINK, M. J., 1988, « Archaeology in Anatolia », *American Journal of Archaeology* 92, p. 101-131.
MERIGGI, P., 1962, *Hieroglyphisch-Hethtitisches Glossar*, Wiesbaden, Harrassowitz.
METTINGER, T. N. D., 1995, *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context* (Conjectanea Biblica, Old Testament Series 42), Stockholm, Almqvist & Wiksell.
MILLER, J. L., 2006, « Von Syrien durch Kizzuwatna nach Hatti : Die Rituale der Allaituraḫḫi und Gizija », *Eothen* 13, p. 129-144.

MOOR (DE), J. C., 1995, « Standing Stones and Ancestors Worship », *UF* 27, p. 1-20.

MORI, L., 2010, « The City Gates at Emar. Reconsidering the Use of the Sumerograms KÁ.GAL and KÁ in Tablets found at Meskene Qadime », *Quaderni di Vicino Oriente* V, p. 249-267.

MOUTON, A., 2006, « Quelques usages du feu dans les rituels hittites et mésopotamiens », *Revue de l'histoire des religions*, p. 251-264.

NEU, E., 1980, *Althethitische Ritualtexte in Umschrift*, (*StBoT* 25), Wiesbaden, Harrassowitz.

NEVE, P., 1977-1978, « Schalensteine und Schalenfelsen in Bogazköy-Hattusa », *Ist. Mitt*. 27-28, n° 1-2, p. 61-72.

——, 1993, *Hattusa. Stadt der Götter und Tempel*, Mainz am Rhein, Zaberns Bildbände zur Archäologie.

NUNN, A., 2010, « Bildhaftigkeit und Bildlosigkeit im Alten Orient », *Von Göttern und Menschen. Beiträge zu Literatur und Geschichte des Alten Orients, Festschrift für Brigitte Groneberg*, p. 131-168.

OLMO LETE (DEL), G., 1999, *Canaanite Religion*, Bethesda, MD, CDL Press.

ORTHMANN, W. 1969, « Goddess handle », *RLA* III, p. 504.

OTTEN, H., 1951, « Pirva. Der Gott auf dem Pferde », *Jahrbuch für Kleinasiatische Forschung* 2, p. 62-73.

——, 1958, *Hethitische Totenrituale*, Berlin, Akademie Verlag.

——, 1988a, « Zur Datierung und Bedeutung des Felsheiligtums von Yazilikaya », *ZA* 58, p. 222-240.

——, 1988b, *Die Bronzetafel aus Bogazköy. Ein Staatsvertrag Tuthaliyas IV.* (*StBoT* Bh.1) Wiesbaden, Harrassowitz.

OTTEN, H., RÜSTER, C., 1981, « Textanschlüsse und Duplikate von BogazköyTafeln (71-80), *ZA* 71, p. 122-134.

OTTO, A., 2006, « Das Oberhaupt des westsemitischen Pantheons ohne Abbild ? Überlegungen zur Darstellung des Gottes Dagan », *ZA* 96, p. 242-268.

PARROT, A., 1956, *Le temple d'Ishtar*, *MARI* I, Paris, P. Geuthner.

——, 1967, *Les Temples d'Ishtarat et de Ninni-Zaza*, Paris, P. Geuthner.

——, 1974, *Mari capitale fabuleuse*, Paris, Payot.

PECCHIOLI DADDI, F., 2006, « The System of Government at the Time of Tutḫaliya IV », *The Life and Times of Hattusili II and Tudhaliya IV, Proceedings of a Symposium held in Honour of J. de Roos*, p. 118-130.

PEDERSÉN, O., 1998, *Archives and Libraries in the Ancient Near East 1500-300 B.C.,* Bethesda, MD, CDL Press.

PENTIUC, E. J., 2001, *West Semitic Vocabulary in the Akkadian Texts from Emar.* (*HSS* 49), Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns.

PETTINATO, G., 1980, *Testi amministrativi della Biblioteca L.2769*, (MEE 2), Napoli, Istituto universario orientale.

——, 1982, *Testi lessicali bilingui della Biblioteca L.2769, Sinossi del Vocabulario di Ebla*, (MEE 4), Napoli, Istituto universario orientale.

PETTINATO, G., WAETZOLDT, H., 1985, « Dagan in Ebla und Mesopotamien nach den Texten aus dem 3. Jahrtausend », *Or* 54, p. 234-256.

POPKO, M., 1978, *Kultobjekte in der hethitischen Religion (nach keilschriftlichen Quellen)*, Varsovie, Wydawn, Uniwersytetu Warszawskiego.

——, 1993, « Anikonische Götterdarstellungen in der altanatolischen Religion », *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East. Beiträge zur Altertumskunde*

Kleinasiens, Festschrift für Kurt Bittel, p. 319-327.
——, 1994, *Zippalanda. Ein Kultzentrum im hethitischen Kleinasien (TH* 21), Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter.
Popko, M., & Taracha, P., 1988, « Der 28. und der 29. Tag des Hethitischen AN.TAH.ŠUM-Festes », *Altorientalische Forschungen* 15, p. 82-113.
Prechel, D., 2008, « Hetithische Rituale in Emar? », *The City of Emar among the Late Bronze Age Empires. History, Landscape, and Society. Proceedings of the Konstanz Emar Conference* (25-26.04.2006), (*AOAT* 349), p. 243-252.
Puhvel, J., 1991-, *Hittite Etymological Dictionary*, W. de Gruyter.
Reculeau H., 2008, « Late Bronze Age Rural Landscapes of the Euphrates according to the Emar texts », *The City of Emar among the Late Bronze Age Empires. History, Landscape, and Society. Proceedings of the Konstanz Emar Conference* (25-26.04.2006), (*AOAT* 349), p. 129-140.
Richter, Th., 2006, « Hurriter und Hurritisch im bronzezeitlichen Syrien », *Eothen* 13, p. 145-178.
Rouault, O., 2000, « Religion et cultures locales dans le Moyen-Euphrate syrien au Bronze Moyen », *Hethitica* XV, p. 217-232.
Roszkowska-Mutschler, H., 2005, *Hethitische Texte in Transkription: KBo 45*, (DBH 16).
Sallaberger, W., 2000, « Das Erscheinen Marduks als Vorzeichen: Kultstatue und Neujahrsfest in der Omenserie Šumma ālu », *ZA 90*, p. 227-262.
Salvini, M. & Trémouille, M.-C., 2001, « Les fêtes de Ḫanḫana et Kašḫa : un fragment inédit », *Kulturgeschichten. Altorientalischen Studien für Volkert Haas zum 65. Geburtstag,* p. 377-382.
——, 2003, « Les textes hittites de Meskéné/Emar », *SMEA* 45/2, p. 225-271.
Schuler (von), E., 1957, « Hethitische Dienstanweisungen für höhere Hof- und Staatsbeamte. Ein Beitrag zum antiken Recht Kleinasiens », *AfO Bh*. 10, Berlin.
——, 1965, *Die Kaškäer. Ein Beitrag zur Ethnographie des alten Kleinasien*, Berlin, W. De Gruyter.
Schwemer, D., 1995, « Das alttestamentliche Doppelritual *'lwt wšlmym* », *Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians* 7, p. 81-116
——, 2001, *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen. Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen*, Wiesbaden.
Seminara, S., 1998, *L'accadico di Emar*. Roma, Universita degli Studi di Roma « La Sapienza ».
Sigrist, M., 1993, « Gestes symboliques et rituels à Emar », *Ritual and Sacrifie in the Ancient Near East* (*OLA* 55), p. 381-410.
Singer, I., 1983, *The Hittite KILAM Festival*, (*StBoT* 27-28), Wiesbaden, Harrassowitz.
——, 1986 « The huwaši of the Storm-God in Hattuša », *IX. Türk Tarih Kongresi, Türk Tarih Kumuru Basimevi*, p. 254-253.
——, 1987, « Dating the End of the Hittite Empire », *Hethitica* 8, p. 413-422.
Skaist, A., 1998a, « The Chronology of the Legal Texts from Emar », *ZA* 88, p. 45-71.
——, 1998b, « A Hurrian Term at Emar », *General Studies and Excavations at Nuzi* 10/2, (SCCNH 9), p. 169-171.
Taggar-Cohen, A., 2002, « The EZEN pulas », *JANER* 2, p. 127-159.
——, 2005, « Violence at Birth of Religion, Exodus 19-40 in Light of Ancient Near

Eastern Texts », *JISMOR* 1, Kyoto, Doshisha University, p. 101-116.
——, 2006a, « The NIN.DINGIR in the Hittite Kingdom : A Mesopotamian Priestly Office in Hatti? », *Altorientaliesche Forschungen* 33, 2, p. 313-327.
——, 2006b, *Hittite Priesthood*, (*TH* 26), Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter.
Taracha, P., 1987, « Göttertiere und Kultfassaden. Ein Beitrag zur Interpretation hethitischer Kultdarstellungen », *Altorientalische Forschungen*, 14 Heft 1, p. 263-173.
Tonietti, M. V., 2005, « Le système prépositionel de l'éblaïte », *QdS* 25, p. 315-332.
Trémouille, M.-C., 1997, *ᵈḫebat. Une divinité syro-anatolienne*, *Eothen* 7, Florence, LoGisma.
——, 2002, « CTH 429.3 : Rituel du Kizzuwatna ou fête à Šapinuwa ? », *Anatolia Antica. Studi in memoria di Fiorella Imparati*, p. 841-856.
Tsukimoto, A., 1989, « Emar and the Old Testament. Preliminary Remarks », *Annual of the Japanese Biblical Institute* 15, p. 3-24.
Ünal, A., 1994, « The Textual Illustration of the "Jester Scene" on the Sculptures of Alaça Höyük », *Anatolian Studies* 44, p.207-218.
Westenholz, G. J., 1999, « Emar - The City and its Gods », *RAI* 42, p. 145-167.
——, 2000, *Cuneiform Inscriptions in the Collection of the Bible Lands Museum Jerusalem: The Emar Tablets*, (CM 13), Groningen, Styx.
Wilhelm, G., 1997, *Kušaklı – Šarišša, Band 1,1, Keilschrifttexte aus Gebäude A,* Rahden/West., Verlag Marie Leidorf.
Wright, D. P., 1987, *The Disposal of Impurity: Elimination Rites in the Hebrew Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature*, Atlanta, Scholars Press.
Wyatt, N., 1980, « The Relationship of the Deities Dagan and Hadad », *UF* 12, p. 375-379.
Yamada, M.,1998, « The Family of Zū-Baʿla the Diviner and the Hittites », *Past Links. Studies in the Languages and Cultures of the Ancient Near East*, p. 323-334.
——, 2006, « The Hittite Administration in Emar: The Aspect of Direct Control », *ZA* 96, p. 222-234.

Index

NOMS HITTITES

NOMS DE LIEUX

Noms de personnes

NOMS DIVINS

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS — Lieferbare Bände / volumes disponibles

Bd. 204 IZAK CORNELIUS: *The Many Faces of the Goddess.* The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qedeshet, and Asherah ca. 1500-1000 BCE. XVI–208 pages, 108 plates. 2004.

Bd. 205 LUDWIG D. MORENZ: *Bild-Buchstaben und symbolische Zeichen.* Die Heraus*bild*ung der Schrift in der hohen Kultur Altägyptens. XXII–390 Seiten. 2004.

Bd. 206 WALTER DIETRICH (Hrsg.): *David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit.* Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches. 320 Seiten. 2004.

Bd. 207 INNOCENT HIMBAZA: *Le Décalogue et l'histoire du texte.* Etudes des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte de l'Ancien Testament. XIV–376 pages. 2004.

Bd. 208 CORNELIA ISLER-KERÉNYI: *Civilizing Violence.* Satyrs on 6th Century Greek Vases. XII–132 pages. 2004.

Bd. 209 BERND U. SCHIPPER: *Die Erzählung des Wenamun.* Ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion. Ca. 400 Seiten, 6 Tafeln. 2005.

Bd. 210 CLAUDIA E. SUTER / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Crafts and Images in Contact.* Studies in Eastern Mediterranean Art of the First Millennium BCE. XL–375 pages, 50 plates. 2005.

Bd. 211 ALEXIS LÉONAS: *Recherches sur le langage de la Septante.* 360 pages. 2005.

Bd. 212 BRENT A. STRAWN: *What Is Stronger than a Lion?* Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East. XXX–602 pages, 483 figures. 2005.

Bd. 213 TALLAY ORNAN: *The Triumph of the Symbol.* Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban. XXXII–488 pages, 220 figures. 2005.

Bd. 214 DIETER BÖHLER / INNOCENT HIMBAZA / PHILIPPE HUGO (éds.): L'Ecrit et l'Esprit. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker. 512 pages. 2005.

Bd. 215 SÉAMUS O'CONNELL: *From Most Ancient Sources.* The Nature and Text-Critical Use of Greek Old Testament Text of the Complutensian Polyglot Bible. XII–188 pages. 2006.

Bd. 216 ERIKA MEYER-DIETRICH: *Senebi und Selbst.* Personenkonstituenten zur rituellen Wiedergeburt in einem Frauensarg des Mittleren Reiches. XII–412 Seiten, 26 Tafeln. 2006.

Bd. 218 STEFAN ZAWADZKI: *Garments of the Gods.* Studies on the Textile Industry and the Pantheon of Sippar according to the Texts from the Ebabbar Archive. XXIV–264 pages. 2006.

Bd. 219 CARSTEN KNIGGE: *Das Lob der Schöpfung.* Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen nach dem Neuen Reich. XII-372 Seiten. 2006.

Bd. 220 SILVIA SCHROER (ed.): *Images and Gender.* Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art. 392 pages, 29 plates. 2006.

Bd. 221 CHRISTINE STARK: *«Kultprostitution» im Alten Testament?* Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei. 262 Seiten. 2006.

Bd. 222 DAGMAR PRUIN: *Geschichten und Geschichte.* Isebel als literarische und historische Gestalt. XII–424 Seiten. 2006.

Bd. 223 PIERRE COULANGE: *Dieu, ami des pauvres.* Etude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits. 304 pages. 2007.

Bd. 224 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Parallelismus membrorum.* 320 Seiten. 2007.

Bd. 225 CHRISTIAN HERRMANN: *Formen für ägyptische Fayencen aus Qantir II.* Katalog der Sammlung des Franciscan Biblical Museum, Jerusalem, und zweier Privatsammlungen. 176 Seiten. 2007.

Bd. 226 JENS HEISE: *Erinnern und Gedenken.* Aspekte der biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit. IV–396 Seiten. 2007.

Bd. 227 HENRIKE FREY-ANTHES: *Unheilsmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger*. Vorstellungen von Dämonen im alten Israel. 384 Seiten. 2007.

Bd. 228 BOB BECKING: *From David to Gedaliah.* The Book of Kings as Story and History. XII–236 pages. 2007.

Bd. 229 ULRIKE DUBIEL: *Amulette, Siegel und Perlen.* Studien zu Typologie und Tragesitte im Alten und Mittleren Reich. 250 Seiten. 2007.

Bd. 230 MARIANA GIOVINO: *The Assyrian Sacred Tree.* A History of Interpretations. VIII–314 pages. 2007.

Bd. 231 PAUL KÜBEL: *Metamorphosen der Paradieserzählung*. X–246 Seiten. 2007.

Bd. 232 SARIT PAZ: *Drums, Women, and Goddesses.* Drumming and Gender in Iron Age II Israel. XII–156 pages. 2007.

Bd. 233 INNOCENT HIMBAZA / ADRIAN SCHENKER (éds.): *Un carrefour dans l'histoire de la Bible.* Du texte à la théologie au II[e] siècle avant J.-C. X–158 pages. 2007.

Bd. 234 RICARDO TAVARES: *Eine königliche Weisheitslehre?* Exegetische Analyse von Sprüche 28–29 und Vergleich mit den ägyptischen Lehren Merikaras und Amenemhats. XIV–314 Seiten. 2007.

Bd. 235 MARKUS WITTE / JOHANNES F. DIEHL (Hrsg.): *Israeliten und Phönizier.* Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt. VIII–304 Seiten. 2008.

Bd. 236 MARCUS MÜLLER-ROTH: *Das Buch vom Tage.* XII–644 Seiten. 2008.

Bd. 237 KARIN N. SOWADA: *Egypt in the Eastern Mediterranean during the Old Kingdom.* XXIV–312 pages, 48 figures, 19 plates. 2009.

Bd. 238 WOLFGANG KRAUS (Hrsg.) / OLIVIER MUNNICH (éd.): *La Septante en Allemagne et en France / Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie.* XII–316 Seiten. 2009.

Bd. 239 CATHERINE MITTERMAYER: *Enmerkara und der Herr von Arata.* Ein ungleicher Wettstreit. VI–426 Seiten, XIX Tafeln. 2009.

Bd. 240 ELIZABETH A. WARAKSA: *Female Figurines from the Mut Precinct.* Context and Ritual Function. XII–252 pages. 2009.

Bd. 241 DAVID BEN-SHLOMO: *Philistine Iconography.* A Wealth of Style and Symbolism. XII–236 pages. 2010.

Bd. 242 JOEL M. LEMON: *Yahweh's Winged Form in the Psalms.* Exploring Congruent Iconography and Texts. XIV–244 pages. 2010.

Bd. 243 AMR EL HAWARY: *Wortschöpfung.* Die Memphitische Theologie und die Siegesstele des Pije – zwei Zeugen kultureller Repräsentation in der 25. Dynastie. XIV–532 Seiten. 2010.

Bd. 244 STEFAN H. WÄLCHLI: *Gottes Zorn in den Psalmen.* Eine Studie zur Rede vom Zorn Gottes in den Psalmen im Kontext des Alten Testaments. 200 Seiten. 2012.

Bd. 245 HANS ULRICH STEYMANS (Hrsg.): *Gilgamesch.* Ikonographie eines Helden. Gilgamesh: Epic and Iconography. XII–464 Seiten, davon 102 Seiten Abbildungen. 2010.

Bd. 246 DONNA LEE PETTER: *The Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments.* XXVI–208 pages. 2011.

Bd. 247 ERIKA FISCHER: *Tell el-Far^{c}ah (Süd).* Ägyptisch-levantinische Beziehungen im späten 2. Jahrtausend v. Chr. X–442 Seiten, davon 100 Seiten Abbildungen. 2011.

Bd. 248 THIERRY PETIT: *Œdipe et le Chérubin.* Les sphinx levantins, cypriotes et grecs comme gardiens d'Immortalité. X–390 pages. 90 pages d'illustrations. 2011.

Bd. 249 WALTER DIETRICH (Hrsg.): *Seitenblicke.* Literarische und historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch. 472 Seiten. 2011.

Bd. 250 JEAN-MARIE DURAND / THOMAS RÖMER / MICHAEL LANGLOIS (éds.): *Le jeune héros.* Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien. 376 pages. 2011.

Bd. 251 MARGARET JAQUES (Hrsg.): *Klagetraditionen*. Form und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike. 120 Seiten. 2011.

Bd. 252 MICHAEL LANGLOIS: *Le texte de Josué 10*. Approche philologique, épigraphique et diachronique. 278 pages. 2011.

Bd. 253 PAUL BÉRÉ: *Le second Serviteur de Yhwh*. Un portrait exégétique de Josué dans le livre éponyme. XVI–284 pages. 2012.

Bd. 254 GODEFROID BAMBI KILUNGA: *Prééminence de YHWH ou autonomie du prophète.* Etude comparative et critique des confessions de Jérémie dans le texte hébreu massorétique et la «Septante». XVI–224 pages. 2012.

Bd. 255 MAYER GRUBER / SHMUEL AḤITUV / GUNNAR LEHMANN / ZIPORA TALSHIR (eds.): *All the Wisdom of the East.* Studies in Near Eastern Archaeology and History in Honor of Eliezer D. Oren. XXVIII–568 pages. 2012.

Bd. 256 CATHERINE MITTERMAYER / SABINE ECKLIN (Hrsg.): *Altorientalische Studien zu Ehren von Pascal Attinger.* mu-ni u$_4$ ul-li$_2$-a-aš ĝa$_2$- ĝa$_2$-de$_3$. XVIII–458 Seiten. 2012.

Bd. 257 JEAN-MARIE DURAND / THOMAS RÖMER / JÜRG HUTZLI (éds.): *Les vivants et leurs morts.* X–294 pages. 2012.

Bd. 258 RICHARD JUDE THOMPSON: *Terror of the Radiance.* Aššur Covenant to YHWH Covenant. X–296 pages. 2013.

Bd. 259 JULIA M. ASHER-GREVE / JOAN GOODNICK WESTENHOLZ: *Goddesses in Context.* On Divine Powers, Roles, Relationships and Gender in Mesopotamian Textual and Visual Sources. XII-460 pages, including 155 figures. 2013.

Bd. 260 STEFAN ZAWADZKI: *Garments of the Gods.* Vol. 2: Texts. XIV–768 pages.

Bd. 261 EVA ANDREA BRAUN-HOLZINGER: *Frühe Götterdarstellungen in Mesopotamien.* VIII–238 Seiten mit 46 Bildtafeln. 2013.

Bd. 262 JOSHUA AARON ROBERSON: *The Awakening of Osiris and the Transit of the Solar Barques.* Royal Apotheosis in a Most Concise Book of the Underworld and Sky. XII–184 pages. 2013.

Bd. 263 DAVID T. SUGIMOTO (ed.): *Transformation of a Goddess: Ishtar – Astarte – Aphrodite.* Ca. 240 pages with 124 illustrations. 2014.

Bd. 264 LUDWIG D. MORENZ: *Anfänge der ägyptischen Kunst.* Eine problemgeschichtliche Einführung in ägyptologische Bild-Anthropologie. 288 Seiten, 164 Abbildungen. 2014.

Bd. 265 JEAN-MARIE DURAND, THOMAS RÖMER, MICAËL BÜRKI (éds.): *Comment devient-on prophète?* Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 4-5 avril 2011. XII-236 pages. 2014.

Bd. 266 PATRICK M. MICHEL: *Le culte des pierres à Emar à l'époque hittite*. VIII-312 pp. 2014.

ACADEMIC PRESS FRIBOURG
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN

SONDERBÄNDE / VOLUMES HORS SÉRIE

CATHERINE MITTERMAYER: *Altbabylonische Zeichenliste der sumerisch-literarischen Texte.* XII–292 Seiten. 2006.

SUSANNE BICKEL / RENÉ SCHURTE / SILVIA SCHROER / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Bilder als Quellen / Images as Sources.* Studies on ancient Near Eastern artefacts and the Bible inspired by the work of Othmar Keel. XLVI–560 pages. 2007.

Weitere Informationen zur Reihe OBO: www.unifr.ch/dbs/publication_obo.html

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS, SERIES ARCHAEOLOGICA

Bd. 9 CLAUDE DOUMET: *Sceaux et cylindres orientaux: la collection Chiha.* Préface de Pierre Amiet. 220 pages, 24 pages d'illustrations. 1992.

Bd. 10 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung. 376 Seiten mit 603 Abbildungen im Text. 1995.

Bd. 11 BEATRICE TEISSIER: *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age.* XII–224 pages with numerous illustrations, 5 plates. 1996.

Bd. 12 ANDRÉ B. WIESE: *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette.* Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopfsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie. XXII–366 Seiten mit 1426 Abbildungen. 1996.

Bd. 13 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band I. Von Tell Abu Farağ bis ᶜAtlit. VIII–808 Seiten mit 375 Phototafeln. 1997.

Bd. 14 PIERRE AMIET / JACQUES BRIEND / LILIANE COURTOIS / JEAN-BERNARD DUMORTIER: *Tell el Farᶜah.* Histoire, glyptique et céramologie. 100 pages. 1996.

Bd. 15 DONALD M. MATTHEWS: *The Early Glyptic of Tell Brak.* Cylinder Seals of Third Millennium Syria. XIV–312 pages, 59 plates. 1997.

Bd. 17 OLEG BERLEV / SVETLANA HODJASH: *Catalogue of the Monuments of Ancient Egypt.* From the Museums of the Russian Federation, Ukraine, Bielorussia, Caucasus, Middle Asia and the Baltic States. XIV–336 pages, 208 plates. 1998.

Bd. 18 ASTRID NUNN: *Der figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordaniens vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.* 280 Seiten und 92 Seiten Illustrationen. 2000.

Bd. 19 ANDREA M. BIGNASCA: *I kernoi circolari in Oriente e in Occidente.* Strumenti di culto e immagini cosmiche. XII–328 Seiten, Tafeln und Karten inbegriffen. 2000.

Bd. 20 DOMINIQUE BEYER: *Emar IV. Les sceaux. Mission archéologique de Meskéné–Emar. Recherches au pays d'Aštata.* XXII–496 pages, 66 planches. 2001.

Bd. 21 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 3.* Zur historischen Geographie von Idamaraṣ zur Zeit der Archive von Mari(2) und Šubat-enlil/Šeḫnā. Mit Beiträgen von Jimmy Brignoni und Henning Paul. 304 Seiten. 14 Karten. 2001.

Bd. 22 CHRISTIAN HERRMANN: *Die ägyptischen Amulette der Sammlungen BIBEL+ORIENT der Universität Freiburg Schweiz.* X–294 Seiten, davon 126 Bildtafeln inbegriffen. 2003.

Bd. 23 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 4.* Vorbericht 1988–2001. 272 Seiten. 20 Pläne. 2004.

Bd. 24 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel.* Band III. XII–364 Seiten, davon 107 Seiten Bildtafeln. 2006.

Bd. 25 JÜRG EGGLER / OTHMAR KEEL: *Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien.* Vom Neolithikum bis zur Perserzeit. XVIII–518 Seiten. 2006.

Bd. 26 OSKAR KAELIN: *«Modell Ägypten».* Adoption von Innovationen im Mesopotamien des 3. Jahrtausends v. Chr. 208 Seiten. 2006.

Bd. 27 DAPHNA BEN-TOR: *Scarabs, Chronology, and Interconnections.* Egypt and Palestine in the Second Intermediate Period. XII–212 text pages, 228 plates. 2007.

Bd. 28 JAN-WAALKE MEYER: *Die eisenzeitlichen Stempelsiegel aus dem ᶜAmuq-Gebiet.* Ein Beitrag zur Ikonographie altorientalischer Siegelbilder. X–662 Seiten. 2008.

Bd. 29 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band II: Von Bahan bis Tel Eton. XIV–642 Seiten, davon 305 mit Fotos und Zeichnungen. 2010.

Bd. 30 RAZ KLETTER / IRIT ZIFFER / WOLFGANG ZWICKEL: *Yavneh I. The Excavation of the «Temple Hill» Repository Pit and the Cult Stands.* XII-298 pages, 29 colour and 147 black and white plates. 2010.

Bd. 31 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band III: Von Tell el-Farᶜa Nord bis Tell el-Fir. VIII–460 Seiten, davon 214 mit Fotos und Zeichnungen. 2010.

Bd. 32 KARIN ROHN: *Beschriftete mesopotamische Siegel der Frühdynastischen und der Akkad-Zeit.* 476 Seiten, davon 66 Bildtafeln. 2011.

Bd. 33 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band IV: Von Tel Gamma bis Chirbet Husche. Mit Beiträgen von Baruch Brandl, Daphna Ben-Tor und Leonardo Pajarola. XVI–720 Seiten, mit Fotos und Zeichnungen. 2013.

Bd. 34 AMIR GOLANI: *Jewelry from Iron Age II Levant.* VIII-328 pages, including 35 plates with figures. 2013.

ACADEMIC PRESS FRIBOURG
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN

Résumé

Le but de cet ouvrage est de donner un nouvel éclairage aux cultes aniconiques dans un Proche-Orient où, d'ordinaire, le culte des pierres en Syrie et en Anatolie est étudié séparément. L'ouvrage propose une vision synthétique des informations à disposition sur le sujet et offre une nouvelle interprétation du culte des pierres à Emar au Bronze récent. L'étude des textes rituels permet de comprendre comment et à quelle fréquence les pierres dressées étaient vénérées à Emar, non seulement dans le rituel du *Zukrum* mais aussi dans les rituels d'intronisation et les rituels mensuels. Certaines comparaisons avec les pratiques attestées à Ebla ou à Mari placent Emar dans une continuité culturelle et religieuse avec l'ensemble du monde syrien. Mais l'analyse des divers rituels attestés à Emar nous impose également de reconnaître que la conquête hittite à la fin du XIVe siècle av. J.-C. a eu des conséquences sur la vie religieuse locale. L'étude de P. M. Michel établit désormais Emar comme faisant partie de l'Empire hittite avec une pratique des rites hittites et hourrites clairement attestée.
Si les questions liées à l'administration hittite en Syrie ont fait l'objet de plusieurs publications, la question religieuse restait peu étudiée, puisque l'on considère que les Hittites étaient particulièrement tolérants en la matière. Or le roi Tudḫaliya IV, et son père déjà, ont réintroduit des éléments hourrites dans la religion hittite que nous retrouvons simultanément à Šarišša, Nérik, Zippalanda et Emar, preuve que les pratiques religieuses émariotes faisaient partie du monde hittite. La comparaison entre les rituels aniconiques d'Emar et ceux hittites montre comment le pouvoir hittite a imposé des traditions anatoliennes dans les cultes locaux et quel a été le rôle des devins dans la ville. L'étude du rôle et de la place du Devin d'Emar dans l'ensemble du corpus religieux émariote souligne les relations entre les devins et le pouvoir hittite, en particulier les responsables hittites de Karkémiš, et aide à mieux comprendre comment ces devins étaient impliqués dans le programme de réorganisation des cultes voulu par Tudḫaliya IV.
Les deux traditions (émariote et hittite) ont en commun le fait que la statue du dieu est sortie de son temple pour se rendre dans un sanctuaire lithique de plein-air nommé «La Porte des Pierres Dressées» (attesté à Emar et à Šarišša-Kuşaklı), après quoi les pierres sont ointes de sang et d'huile et des sacrifices sont brûlés sous forme d'*ambaššu*. L'analyse permet de comprendre pourquoi les «rituels anatoliens» d'Emar doivent être considérés comme des traductions akkadiennes d'originaux hittites et comment les populations locales pratiquaient ces rituels. Une lettre particulièrement intéressante, Emar 271, décrit comment un jeune homme, un natif d'Emar, doit nourrir les dieux hittites. On comprend dès lors que l'ensemble des divinités devait être vénéré à la manière hittite, pratique normale du moment que, du point de vue hittite, Emar faisait partie de l'Empire. Des documents administratifs permettent d'étayer cette thèse.

Summary

The purpose of this book is to shed new light on the aniconic cults of the ancient Near East, where previously standing stone cults of Semitic and Anatolian populations were invariably studied separately. The study offers a synthetic view of all the information currently available and then proceeds to a renewed interpretation of cultic standing stones in Late Bronze Age Emar. At the end of the fourteenth century BCE, Aštata and Emar entered the Hittite sphere of influence. While previous scholars have discussed matters of Hittite administration in Emar, they have little studied religious aspects, considering that the Hittites were tolerant in these matters. However, a close analysis of various Emar rites related to cultic standing stones leads us to acknowledge that the Hittite conquest of Aštata had repercussions also on local religious life.

It is necessary to begin by clarifying the meaning of certain terms such as “standing stone” and “aniconism” and proceed with an investigation into how the word for a standing stone appears in the relevant cultures and languages cited: Sumerian, Akkadian, Hittite and Luwian. The author then discusses the practise of how and how frequently standing stones were worshipped at Emar – not only at the well-known *Zukrum* festival but also during the enthronement of priestesses and during monthly rituals. A comparison of certain features with practices attested at Ebla and Mari places Emar in a cultural and religious continuity with greater ancient Syria: examples include the existence of a Yaminite *Zukrum* and the occurrence of the word *pirikku* at both Mari and Emar.

The second part of the book then allows the reader to see Emar in an unfamiliar way, not only as part of religious continuity in a Semitic world, but as part of the Hittite empire with Hittite and Hurrian religious practices. An introduction to the so-called “house of the diviner” and the scribal traditions is followed by a close analysis of the Emar rites, and in particular the *Zukrum* festival. A detailed presentation of the role of the great Diviner of Emar underlines the relations between the diviners of Emar and the Hittite Empire (in particular the Hittite representatives in Carchemish), helping us to appreciate how these diviners were involved in the reorganization of cults initiated by king Tudhaliya IV as well as the mechanism of and the political reasons for that reorganization. King Tudhaliya introduced new Hurrian elements in the Hittite religion which we find at the same period at Šariššа, Nerik, Zippalanda, and Emar – an indication that religious practices of Late Bronze Age Emar were indeed part of the Hittite world.

A comparison between Emar and Hittite aniconic rites highlights the way the Hittite Empire imposed Hittite traditions on the local cults of Emar, why the Anatolian rituals should be considered as translations of Hittite originals, how the local population practiced these rituals and in what way the powerful Emar diviners were responsible for adapting local traditions. In comparing the *Zukrum* with Hittite cults we can determine that both the local and the Anatolian traditions have in common a popular feast offering food and drink to all participants as the divine statue is taken out of the temple to an open air sanctuary beyond the city walls, to a sacred place called “Door of the Standing Stones” (in Emar and Šarišša-Kuşaklı), after which the stones are rubbed with oil and blood and the offerings are burnt in an *ambaššu* form.

The impact of the Hittite conquest on local religious life is also underscored by more indirect proof beyond the religious texts. A very important letter, Emar 271, describes how a local boy is to feed Hittite deities at Emar. One subsequently understands that all the deities are to be worshipped in a Hittite way, not so unusual as it were since the Hittites considered Emar as part of their Empire. Administrative documents further depict the Hittites’ involvement in Hittite cults at Emar, and some cult inventories written in Akkadian show that some of the diviners’ activities were similar to those of the *Bel Madgalti*.